

كِتَابُ

نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل
التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديّة والأشعرية
في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين للعلامة
عبد الرحيم بن علي الشهر
بشيخ زاده عليه الرحمة
والرضوان

٢



﴿ الطبعة الاولى ﴾



﴿ بالمطبعة الادبيه بسوق الحصار القديم بمصر سنة ١٣١٧ هجرية ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لمن وجب له الوجوب والوجود لذاته * ودل على ذاته بذاته وآثار صفاته *
 والصلاة والسلام على من أرسله بالهدى وأظهر آياته * وعلى آله وأصحابه نجوم
 هدايته وحمله أبهر بيناته * (و بعد) * فيقول خادم خزان الشريعة الغراء * والملة
 الخفيفة السمحة البيضاء * الراجي الفوز بالسعادة * عبد الرحيم بن علي المشهور
 بشيخ زاده * ان الحكمة الالهية من ابداع الملك والملاكوت * والسر من اظهار
 أسرار الجبروت * ليس الرفع الاستار عن آيات أسرار الالهية * وكشف
 الاسرار عن آثار اوصاف الربوبية * ولا سبيل الى ذلك الكنز المخزون * والاخذ
 من دزه المكنون * في البحر المشحون * الا بالاطلاع على المعارف الالهية في مقام
 الشهود * والوقوف بما استقر عليه جملة الشرع في القرن المشهود * ولقد
 اعتلت أمواج بحاره في السابقين الاولين * وازدادت نضارة رياضها في السلف
 الصالحين * الا انه لم تقتض الحكمة الالهية الثبات على الاتفاق * تشتت
 الآراء في الاقطار والآفاق * ثم بعناية الله تعالى لم يزل جم غفير عن مناهج حق
 اليقين * وجمع كثير عن مسالك علم اليقين * ليكن لتعسر العروج الى
 معارجهما * وعدم تيسر الارتقاء الى مدارجهما * وقف تميزهما بثنية الوداع
 للفقول * بل دنى تعين آثار شموسهما للافول * ولطالما حدثت نفسى
 بأن أنظم درر فرائدهما بنظم غريب * وغرر فوائدهما بترتيب عجيب * لكن

عزة المأخذ ورفع المرام * يردداني في الاخذيين الاقدام والاحجام * ثم لما وقفت
 بجزائن الكتب الفاخرة * وجواهر الحقائق وكنوز العلوم الزاخرة * وزواهر
 الدقائق نظمتها ليقرع الاسماع آثار المسالك العلية * ويتجلى للضماير أنوار
 المذاهب الجليلة * ويشاهد لاسمائها الحسنى شواهد الامتياز * ويعاين لصفاته
 العلى دلائل العجاز * وتبين الاسرار في خزائن الكتاب المكنون * ويرفع عن
 وجوه معاني آياته استار الظنون * راجيا من كل الامور لديه * أن ينفعني به
 في مقامى بين يديه * وأن يجعل خالصا لوجهه الكريم * ووسيلة الى الفوز
 بجنت النعيم * يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من أتى الله بقلب سليم * وحيث
 جمعت الفوائد * ونظمت الفرائد * سميته نظم الفرائد * وجع الفوائد *
 مستملا على أربعين فريدة مع الشواهد والعوائد * ومع ما يحتاج اليه من الفوائد
 والروائد

الفريدة الاولى في تفسير الوجوب

ذهب مشايخ الحنفية الى ان الوجوب بالذات تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تنزه عن
 قابلية العدم والواجب بذاته ما يجب ان يتحقق حقيقته بلا مدخل الغير كما في تعديل
 العلوم وشرحه للصدر العلامة وقد عبر عنه بكون الذات عين الوجوب بمعنى انه كان
 وجودا خاصا قائما بذاته غير متزع من غيره * وفي شرح العقائد لجلال الدين الدواني
 ان هذا مذهب محقق المتكاملين * وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انه يفسر بكون
 الذات مقتضية لوجوده فالواجب ما يقتضى ذاته وجوده كما في المواقف وشرحه
 الشريفى وهو المشهور واختاره صاحب الصحائف وقد عبر عنه بكون الذات عللة
 تاملة لوجوده كما هو المصرح به في شرح الدواني والمستفاد من حكمة العين والتفسير
 الكبير لفخر الدين الرازى * استدلل مشايخ الحنفية بان ما قد أجمع عليه الاجماع من
 ان ذات الواجب ما لا يتصور في العقل عدمه يوجب ان ذات الواجب لا يسبقه ولا
 يلحقه العدم حتما وذلك مع القطع بكون الوجوب عين الذات في ذات الواجب يوجب
 تفسير وجوب الوجوب بتحقيق الذات في نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم * واحتج
 مشايخ الاشاعرة بأن ضرورة الوجود ثابتة وانها اسبب الذات لا بسبب الغير فاذا

تحقق ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب الذاتي من حيث انه تحقق ضرورة الوجود بسبب الذات وان لم يتحقق لم يتحقق الوجوب من حيث انه لم يتحقق المضرورة المذكورة وعدم تحقق ذلك محال فالوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات فالوجوب باقتضاء الذات كما يستفاد من الصحائف للامام السمرقندي * الجواب انه لما ثبت ان الوجود غير زائد على الذات بل عينه لا يتصور فيه الاقتضاء وأن الشيء ما لم يكن موجودا لا يتصور منه الاقتضاء كما انه ما لم يوجد لا يوجد جذاذا لايجاد فرع الوجود وان لو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها كما في شرح العقائد للدواني * **فائدة** في تعديل العلوم ان ما يتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب أو العدم فمتنع أو لا فمكن لكننا معاشرا الحنفية لا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا في الواجب ولا ذات للمعدوم لاسيما المتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب أن تتحقق بلا مدخل للغير فواجب والا فان وجب عدمه لنفس المفهوم فمتنع والا فمكن الاول يسمى واجبا بالذات والثاني ممتعا بالذات والثالث ممتعا بالذات ولا يرد ما ذكر وهو أن الوجود غير زائد على الذات ولا ذات للمتنع

الفريضة الثانية في أن الوجوب عديم أم لا

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الوجوب ليس أمر زائد على الذات ولا عديميا ولا اعتباريا كما هو المصرح به في تعديل العلوم وشرحه والمستفاد من الصحائف وغيره واختاره الامام الرازي في الاربعين * وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى أن الوجوب أمر اعتباري لا وجود له في الخارج كما في المواقف والطواع وغيرهما احتج مشايخ الحنفية بان الوجوب يؤول كذا الوجود فلو كان الوجوب عديميا لكان أحد النقيضين سبباً كذا الآخر وأنه محال وبأن الوجوب يناقض اللاوجود والدخل تحت اللاوجود اما المتنع واما الممكن الخاص وهما يجوز أن يكونا معدومين فاذن اللاوجود محمول على المعدوم فيكون معدوما وإذا كان اللاوجود معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة أن أحد النقيضين لا بد وان يكون ثابتا كما في الاربعين وبانه لا فرق بين قولنا وجوبه عديم وبين قولنا ليس له وجوب لعدم التمايز بين

العلميات فلا يكون فرق بين الوجود المنفي ونفي الوجود فيلزم نفي الوجود عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا* وهذا كما قال رئيس العقلاء الشيخ علي بن سينا من أن امكانه لأى امكانه عدمى ولا امكان له أى ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان كما يستفاد من المواقف وغيره* واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو كان موجودا لكان اما نفس الماهية أو داخلا فيها أو خارجا عنها الاولان باطلان لانه نسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية والثالث يقتضى جواز كون الواجب ممكنا اذا الخارج يحتاج فيكون ممكنا وحينئذ جاز زواله عن الواجب كما فى المحائث* الجواب أنا نختار الاول ولا نسلم كونه نسبة لان الوجود عين حقيقة الواجب كما ثبت برهانه فلا يمكن كونه نسبة كما يستفاد من المواقف وشرحه وبأنه لو كان وجودا لكان له وجود وهو يشارك غيره فيه ويمتاز بخصوصية فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب اتصافها به كان للوجود وجوب ويتسلسل والا أمكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا كما فى المحائث* الجواب أنا منع التسلسل اذ وجوب الوجود وجوب نفسه على قياس ما قالوا ان وجود الوجود عين الوجود ولو سلم بخلافه بعد أن يكون الوجود عين الذات أن يكون وجوب الوجود وما بعده من المراتب أمر الاعتبار يافان وجود فرد من أفراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها كما يستفاد من المحائث والمواقف* وفى الاربعين المعارضات بأسرها متعارضة بوجه واحد وهو أن الوجود لو كان عدما محضاً فى الخارج لم يكن الشئ فى الخارج موصوفاً به واجب فهذا يقتضى نفي واجب الوجود لذاته وهو محال

والفريدة الثالثة فى ان الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها*

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الوجود ليس زائدا على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس كما فى فوائد الامام السمرقندى فى أصول الدين وتعديل العلوم للصدر العلامة والى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعرى كما فى شرح أم البراهين للامام السنوسى وشرح التجريد للشريف العلامة* وذهب مشايخ الاشاعرة الى أن الوجود زائد على ذات واجب الوجود كما فى المواقف وشرح أم البراهين وغيرهما* وذكر فى شرح

الصحائف ان الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقدير اراد به
 الـكون فعلى هذا يكون غيرها انتهى * قال في التعديل جعل الخلاف لفظيا وليس
 كذلك بل هو بحث معنوي مطلوب بالبرهان فالخلاف في أن الوجود بمعنى الـكون
 هل نفس كـون الذات ذاتا أو عرض قائم بالذات بعد كـون الذات ذاتا * واحتج مشايخ
 الحنفية بأنه لو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها
 لها وجود فيلزم كـون الشيء موجودا مرتين هذا خلف ويلزم تقدم الشيء على نفسه
 ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق
 ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان
 لها قبل قيام هذا الوجودها وجود ثالث وتتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية وهو
 ممتنع كما في المواقف وشرحه الشربيني * واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو لم يكن وجود
 الواجب مقارنا لما هيته بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب
 فجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لانه مقتضى الذات
 فيكون وجود الممكن أيضا مجردا عن الماهية وهو باطل واما لغيره فيكون تجرد
 واجب الوجود لعله منفصلة فلا يكون الواجب واجبا لاحتياجه في تجرده وقيامه
 بذاته الى غيره هذا خلف * وبأن الواجب مبدء الممكنات كلها فلو كان هو الوجود
 المجرد القائم بذاته فالبدء للممكنات اما الوجود وحده أو الوجود مع قيد التجرد الاول
 يقتضى ان يكون كل وجود مبدءا لما الواجب مبدءا له فيكون وجود كل شيء من
 الأشياء الموجود مبدءا لكل شيء منها لكون الوجودات متساوية متمثلة الماهية
 وهو ظاهر البطلان والثاني يقتضى أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من
 مبدء الوجود أى فاعله وهو محال لانه لما جاز كـون المركب من العدم موجدا مع كونه
 معدوما جاز أن يكون المدم المصروف موجدا وهو محال أيضا * الجواب أن النزاع أولا
 ليس في الوجود المشترك بين الموجودات بل في وجوده الخاص فاذن ما صدق عليه
 أنه وجودى أى ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس هو في الواجب أمر ازا ئدا بل هو
 عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية
 وقيامه بذاته وهو المبدء للممكنات ولا يلزم من ذلك أن يكون سائر الوجودات المخالفة

له في الماهية مجرد او مبدأ وهذا القدر تم الجواب عن الوجهين كما في المواقف وشرحه الشريف **﴿فائدة﴾** في التعديل وشرحه وجود كل شئ عند أهل الحق عين ماهيته فان عني بها حقيقة الشئ المحمولة عليه فهو هو في قوله هو عينها تسامح وتجاوزا لما مراد أن وجود الشئ هو عين كون الشئ ماهيته فهو وجود الانسان هو عين كونه حيوانا ناطقا فان الحيوان الناطق هو الموجد لا الوجود أو يراد بالوجود الموجد فيراد أن مفهوم الموجد هو الماهية لان الوجود عرض عام

﴿الفريضة الرابعة﴾ في أن البقاء هل هو الوجود المستمر أم زائد على الوجود **﴿ذهب المشايخ من الحنفية الى أن البقاء الوجود المستمر فليس زائدا على الوجود كما في تعديل العلوم للصدر العلامة والشرح القديم للعدة والى هذا أشار الامام الطحاوي في عقيدته واختاره بعض مشايخ الاشاعرة قال القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام الرازي البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه * وذهب أبو الحسن الاشعري ومن تابعه الى انه صفة وجودية زائدة على الوجود كما في المواقف وشرحه الشريف في شرح الجوهرية للامام اللقاني * استدل المشايخ من الحنفية بانه لو لم يكن البقاء نفس الوجود بل كان زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وحينئذ تسلسل البقاآت الموجدية المترتبة معا كما في المواقف وشرحه * واحتج مشايخ الاشاعرة بان الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ثم البقاء لا يكون عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الوجود متحقق بدون البقاء كما في أول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء كما في المواقف وشرحه * الجواب انه لا يعقل من البقاء الا كونه موجودا أبدا مع القطع في كونه غير زمني وغير واقع فيه اذ ليس بالقياس الى وجوده تعالى ماض ولا حال ولا استقبال كما في الزمانيات والا يكون وجوده تعالى زمانيا فاذا قلنا كان الله تعالى موجودا في الازل وهو موجود الآن ويكون موجودا في الابد لم نرد به أن وجوده تعالى في تلك الازمنة بل أردنا انه مقارن معها ومستمر مع حصولها من غير أن يتعلق بها كتحقق الزمانيات كما في اشارات المرام نقلا عن شرح المواقف فالبقاء ذلك الوجود مع اعتبار**

مقارنته الازمنة من غير أن يتعلق بالازمنة فلا يكون معنى زائد على الوجود مع انه لو كان البقاء على ما قاله الشيخ يلزم أن يستفيد ويستكمل الوجود البقاء من التجدد فيكون زمانيا هذا * وفي أم البراهين وشرحه للامام السنوسي بعض الأئمة يقول معنى البقاء الوجود المستمر في المستقبل كما أن معنى القدم استمرار الوجود في الماضي الى غير النهاية. وكان هذه العبارة يخرج قائلها الى انها صفتان نفسيتان لكون الوجود صفة نفسية ويرد على هذا المذهب انهم لو كانوا نفسيتين لزم أن لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل أن الذات العلية يعقل وجودها ثم يطلب البرهان على قدمها وبقائها ولا يذهب على أحد أن هذا لا يرد على ما ذهب اليه الأئمة الخفية لان الوجود عين الذات وليس صفة نفسية كما مر برهانه فلا يكونان صفتين نفسيتين عندهم * (فائدة) في شرح أم البراهين للامام السنوسي ان القدم بمعنى سلب العدم السابق على الوجود والبقاء بمعنى سلب العدم اللاحق للوجود فهما صفتان سلبيتان في الاصح عندهم وفي شرح الجوهرية للامام اللقاني ان القدم والبقاء صفتان سلبيتان عند المحققين من الاشاعرة

﴿الفريدة الخامسة في تفسير صفة القدرة﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن القدرة صفة أزلية له تعالى تتعلق وفق الإرادة بمعنى صحة صدور الأثر والتمكن من الترك كما في تعديل العلوم للصدر العلامة وفي اشارات المرام لقاضي القضاة البيضاوي وأشار اليه في الصحائف * وذهب مشايخ الاشاعرة الى انها صفة تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها كما في شرح جوهرية التوحيد للامام اللقاني وشرح المواقف للشيخ العلامة وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني وغيره * احتج مشايخ الحنفية بأن القادر على الفعل قديم جده وقد لا يوجد جده وقد كان الله تعالى قادرا على خلق ألف شمس وألف قرع على هذه السماء الا انه ما وجد وصحة هذا النفي والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجودا مغاير للمعقول من كونه قادرا كما صرح به الامام الرازي في تفسيره وهذا تفصيل ما قال صاحب الصحائف من أنه تعالى كان قادرا على خلق الشموس والاقمار في هذا العالم لكنه ما خلقهما فالقدرة حاصلة دون الخلق فهما متغايران وفي التعديل ان القدرة ثابتة على المعدومات لا التكوين

* واستدل مشايخ الاشاعرة بأن القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير و جاز أن لا تتعلق به وصفة الخلق ان كانت مؤثرة أيضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة فلا يصح تجريد التأثير عن القدرة واثبات صفة أخرى وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبا للمختار او هو محال صرح بذلك الامام فخر الدين الرازى وأشار اليه صاحب التعديل * الجواب أن تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب بمعنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق والا يلزم العجز أو ما يتعلق تلك الصفة باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك أى تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلصفتها الخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من جهة ايجابه كونه تعالى موجبا لما عرفت ان معناه انه متى خلق وجب وجود الخلق ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما عرفت ان جهة جوازه غير جهة جوازا القدرة * فهذا انما كشفت الشبهة واندفع ما فى المقاصد من ان الحنفية اشترط منهم القول به وهم ينسبونوه الى قدمائهم حتى قالوا ان قول الامام الطحاوى له الخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب أعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك

﴿ الفريدة السادسة فى ان صفة الارادة هل فيها المحبة والرضى أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا لمحبة فى صفة الارادة وان الارادة لا تستلزم الرضى والمحبة كما فى المسيرة للامام ابن الهمام بل الارادة أعم منهما كما فى اشارات المرام معزيا الى عامة أهل السنة وأشار اليه فى العمد والتمهيد للامام النسفى * وذهب الشيخ الاشعرى وتابعوه الى أن المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضى كما فى شرح الوصية للشيخ الاكمل وصرح بذلك امام الحرمين فى اذرشاد وقال الآمدى فى الابكار ذهب الجمهور منا الى ان المحبة والرضى والارادة بمعنى واحد كما فى اشارات المرام * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وبقوله تعالى والله لا يحب الفساد حيث دلت الآيتان على ان الكفر والفساد ليسا برضاة تعالى ومحبة وقد ثبت ان الكل بارادته

فثبت ان الارادة لاتستلزم الرضى والمجبة * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يراد الا ما يكون مرضيا ومحبوبا ومعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر لا يرضى الكفر ديننا وفي الارشاد لامام الحرمين الرب تعالى وتقدس لا يحب الكفر ولا يرضاه معاقبا عليه أو المراد بالعباد من وفق للايمان * الجواب ان تعلق الارادة بالمحبوب والمرضى انما هو بالغلبة لا باللزوم اذ كثيرا ما يجد الانسان في نفسه ارادة ما يكره وجوده لأمر ما كراداة الكى تدأويا وكذلك لا يريد وجود أمر يحبه لخل يلزم من وجوده كفاى المسيرة للامام ابن الهمام وما قصدوا من معنى الآية خلاف نصوص القرآن اذ الرضى من الله تعالى الثواب على الفعل أو ترك الاعتراض عليه والمجبة قريب من الرضى كما فى شرح الوصية للشيخ الاكل * لاية الالكفر والمعاصى بقضائه تعالى والرضى بالقضاء واجب فيكون الرضى بالكفر واجبا اذ لا شك ان الكفر مةضى لا قضاء * ووجوب الرضى انما هو بالقضاء دون المقضى * والرضى منه تعالى بخلق الكفر ليس المجازاة سوء الاختيار وذلك لا يستلزم الرضى بالخلق ولا ترك الاعتراض عليه كما يستفاد من المواقف وشرحه الشريف

* الفريدة السابعة فى صفة السمع والبصر *

ذهب مشايخ الحنفية الى ان صفة السمع تتعلق بما يصح أن يكون مسموعا والبصر يتعلق بما يصح ان يكون مبصرا ويتعلقان بالموجودات * واختاره عامة المتكلمين كما فى تعديل العلوم والكفاية والتلخيص * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى انهما يتعلقان بكل موجود كما فى المسيرة لابن الهمام يعنى انه تعالى يسمع ويرى فى الازل ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الاصوات أو غيرها كما فى شرح أم البراهين للامام السنوسى وشرح الجوهرة للامام اللقانى * واحتج مشايخ الحنفية بأن تعلق سمعه تعالى بما يصح أن يكون مسموعا وبصره بما يصح أن يكون مبصرا مفهومان من الكتاب والسنة شايعان من غير تكبير فيهما والتعميم لم يقم عليه دليل يعتد به شرعا والعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها كما فى شرح المواقف * واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يجب ادراك المبصر

بالبصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادة تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال البصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان تنكشف عليه تعالى بالسمع وبالعكس * الجواب ان ما ذكره ولو سلم دلالة على التعميم الا ان الرأى المجرد بدعة في الشريعة فاولى ان يكون ذلك في علم التوحيد والصفات صرح بذلك الشيخ على القارى في شرح الفقه الاكبر (فائدة) ذكر الامام النسفي في شرحه للعمدة ان المعدوم الممتنع كاجتماع النقيضين وغيره لا يتعلق به رؤية الله تعالى بالاتفاق وأما المعدوم الممكن فقد اختلف فيه حتى وقع فيه المناظرة بين الامام العالم الحرير نور الدين الصابوني وبين الشيخ رشيد الدين في ان العالم قبل وجوده مرئى لله تعالى أم لا * استدلل الامام بالنقل والعقل أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وأئمة بخارى بانه غير مرئى له تعالى وذكر الامام الصفار في آخر كتاب التلخيص ان المعدوم مستحيل الرؤية * وكذا قال السلف من المفسرين والمتكلمين وأما العقل فلان الشعر الأبيض سواده معدوم في الحال فان كان ذلك السواد مرئى بالله فلا يخلو من ان رآه في هذا الشعر أو في شعر آخر اولا في محل فان رآه في هذا الشعر فقد رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال * وان رآه في محل آخر يكون المتصف بالسواد ذلك المحل لا هذا وان رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس برئى اتفاقا وذكرنا على هذا ابحاثا طويلة تركناها لطلوها * وههنا استدلال آخر ذكره بعض الفضلاء بقوله
 ومال المعدوم مرئىا وشيئا * لفقه لاح في عين الهلال
 وقد طال الكلام في وجه تخريج مجرى زماننا ويمكن تخريج مجرى نحو ما ذكرنا والله الموافق

(الفريدة الثامنة في صفة الكلام)

* ذهب المشايخ من الحنفية الى أن القرآن كلام الله تعالى منه بدابلا كيفية قولنا كما في عقيدة الامام الطحاوى معزيا الى الامام الأعظم وصاحبيه وشرحه للشيخ أبي المحاسن القنوى والنور اللامع للامام الناصرى * قال الامام الغزنوى وغيره من المشايخ ارادوا به انه تعالى هو المتكلم به أظهره لمن أراد قولابلا كيفية فاطلع

على قوله الذي هو صفة ازلية قائمة بذاته وليس من ضرورة الاطلاع حدوث ما يطلع عليه فانا اطلعنا على آثار قدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك حدوث القدرة * وقال الشيخ أبو المحاسن في شرحه العقيدة كلام الطحاوي وكلام غيره من السلف منه بدا بلا كيفية قولاً لا يرتد قول من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه * ويؤيده المأثور عن أئمة الحديث والسنة من انه تعالى لم يزل متكلماً اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وان نوع الكلام قديم وما اشتهر عن الامام الأعظم فلما كلم موسى كله بكلامه الذي هو له صفة يعني انه كله بضمون كلامه القديم الازلي الاقدس يعني حين جاء كله كما يفهم ذلك من قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه به فيفهم منه الرد على من يقول انه معنى واحد لا يتصور أن يسمع كما في شرح الشيخ على القاري نقلاً عن شرح عقيدة الطحاوي * وما قال الامام الرستغيني في الارشاد والامام النسفي في التبصرة من أن هذه العبارات دلالات على المعاني اللغوية والاشخاص وأحوالها كموسى وكلامه وشخص فرعون وغرقه هي أيضاً دلالات على ذكر الله تعالى اياها في الازل واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه * وفي اشارات المرام لقاضي القضاة نقلاً عن الشرح الجديد للدواني للعلامة خوجه جمال الدين اختلفت عباراتهم في معنى الكلام النفسي فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ والعبارات وتارة يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى * وذهب مشايخ الأشاعرة الى ان كلامه تعالى امر واحد كما في الأربعين للامام الفخر الرازي والكفاية لنور الدين البخاري وشرح العقائد للجلال الدواني * واختلف في كيفية وحدته فذهب بعض مشايخ الأشاعرة الى انه واحد وحنة شخصية واختاره الشيخ الأشعري في روايه وبعضهم الى انه واحد وحنة نوعية يعني يتحقق في نوع واحد هو الخبر كما في شرح مختصر المنتهى لسيف الدين الأبهري ونسب الى جهور الأشاعرة واختاره الامام الرازي وفي فصول البدائع ان الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر كما في اشارات المرام * استدلل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولوان ما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وقوله تعالى قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مداد حيث

كانت الآيتان الكریمتان نصين في الكثرة وتعدد المعاني والتأويل لا يصار اليه الا عند الضرورة وفي تفسير الامام السجّاد ندى عن قتادة ان كلمات ربي كلامه وحكمه وان قال في التفسير الكبير أصحابنا حملوا الكلمات على متعلقات علم الله تعالى وان المراد منها الالفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة الازلية فان الاول هو المناسب لسوق الآية الكريمة وبيان عدم النفاذ وبأن معنى قوله تعالى ولا تقر بوالزني مبين لمعنى قوله تعالى وأقيموا الصلوة وأتوا الزكوة ومعنى آية الكرسي ليس معنى آية المدينة ومعنى سورة الاخلاص ليس معنى سورة تبت كما في شرح الفقه الا كبر للشيخ على القاري فدلّت الآيات على تعدد المعاني وعدم اتحادها * واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو تعدد كلامه تعالى لاستند الى الذات اما بالاختيار أو بالاجاب وهما باطلان أما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار وأما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود كلام لا يتناهي * الجواب أن كثرة المعاني واختلافها ضروري فدليل الوحدة مضاد للضرورة وان استلزام البعض البعض لا يوجب الاتحاد على ما فصلناه في تهذيب الاشارات (تتمة) في المسامرة للإمام ابن الهمام اتفق أهل السنة من الحنفية والشافعية على انه تعالى متكلم بكلام بنفسه لم يزل تعالى متكلماً به لكن اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلماً فمن الشيخ الاشعري نعم ونقل بعض متكلمي الحنفية عن أكثر أهل السنة لا قال ابن الهمام هذا عند حسن فان معنى المكلمية لا يراد به ههنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والنهي كاقبلوا المشركين ولا تقر بوالزني اذ ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم الذي الله تعالى متكلم به وانما يراد بمعنى المكلمية اسماع لمعنى فاخلع نعليك ولمعنى وما تلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة الكلام خاصة للكلام القديم باسماع مخصوص بلا واسطة كما قال الشيخ الاشعري وبلا واسطة معتادة كما قال الشيخ علم الهدى أبو منصور الماتريدي ولا شك في انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع وقال ابن أبي شريف الشافعي في شرح المسامرة التحقيق ان الذي يثبت الاشعري المكلمية بمعنى آخر غير ما ذكره الامام ابن الهمام وهو مبني على أصل له خالف فيه غير بيان ذلك ان المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الشيخ

الأشعرى فالتمكينية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الله تعالى
 وتقدس وكونه صفة له وهذا محل وفاق لا اختلاف فيه وأما التمكينية فأخوذة عند
 الأشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه أزالاً بالمكلف بناء على ما ذهب
 إليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أزالاً بالمعدوم الذي سيوجد وشدد سائر الطوائف
 الزكية عليهم في ذلك فالأشعرى قال بالتمكينية بمعنى تعلق الخطاب في الأزل بالمعدوم
 والمنكر ون هذا الأصل يفسرون التمكينية بالاسماع الذي مر ذكره من الاسماع
 لمعنى فاخلع نعليك الى آخر ما ذكر * وقد أورد على مذهب الأشعرى ان التعلق
 يتقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموته ونحوه ولو كان قديماً انقطع
 * وأجيب بان المنقطع التعلق التجيزي وهو حادث وأما الأزل فلا ينقطع ولا يتغير
 * **فائدة** قال الشريف العلامة في شرح المواقف ان للمصنف مقالة مفردة
 ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير
 والشيخ الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه ان مراده
 مدلول اللفظ وحده وهو القائم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاماً مجازاً
 لدلالته على ما هو كلام حقيقى حتى مر حوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضاً
 لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة
 فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع أنه علم من الدين
 ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله
 تعالى الحقيقى وعدم كون المقر والمخفوط كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك
 فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده
 أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف
 مقرئاً باللسن مخفوط فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة
 * وما يقال من أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب
 انما يوجد فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها
 على حدوثه دون حدوث الملفوظ جميعاً بين الأدلة * وهذا الذى ذكرناه وان كان
 مخالفاً لما عليه متأخر وأصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته ثم كلامه * وفى شرح

المواقف الشريفة وهذا المحمل للكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه
المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه أقرب الى الأحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد
المسئلة انتهى * قال بعض المحققين ليس معناه انه ليس بين أجزائه ترتيب وضحي
وهيئة تأليفية كيف والحروف بدون لا تكون كلمة والكلمات بدون لا تكون
كلما بل معناه انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود
بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في اشارات المرام * أعلم ان وجه قول من قال
من الأشاعرة كلام الله واحد وحادثة شخصية أن كلامه تعالى لا يتقسم في الازل
الى الأمر والنهي والخبر والاستفهام والنداء بل يحصل ذلك فيما لا يزال بحسب
التعلقات * وقول من قال انه واحد وحادثة جنسية أن كلامه تعالى ينقسم اليها
في الازل * وقول من قال انه واحد وحادثة نوعية أن الكلام نوع واحد والخبر
المفسر بالنسبة بين المفردين وسائر الأقسام ينقسم اليها لعارض اختلاف المسند
فان خبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك امر وعكسه نهى وقد
فصلنا ذلك في تهذيب الاشارات * وقول من قال انه أمر واحد أن الأوامر المتعددة
في الظاهر تدل على معنى واحد في الحقيقة وهو الدعاء الى فعل الخير وكذا النهي
يدل على معنى واحد وهو الدعاء الى الامتناع من فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا
الخير يندرج تحته جميع الأوامر ولو قال امتنعوا عن الشر يندرج تحته جميع
النواهي والأمر بالشئ نهى عن ضده وإذا كان الشر ضده الخير كان الأمر بالخير
متضمنا للنهي عن الشر وهو حقيقة الكلام وهي في الحقيقة بمعنى واحد كما في
الكفاية لنور الدين البخاري وههنا وجه آخر لبيان الوحدة النوعية ذكره
صاحب البدائع

✽ الفريدة التاسعة في بيان أن الكلام النفسي هل يسمع أم لا ✽

ذهب الامام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه الى أن الكلام النفسي
لا يسمع كما في المسيرة للامام ابن الهمام واشارات المرام وغيرها * وذهب الشيخ أبو
الحسن الأشعري ومن تابعه الى أنه يجوز سماعه وان ما سمعه موسى عليه السلام كلامه
تعالى النفسي كما في التفسير الكبير للامام فخر الدين الرازي والمسيرة لابن الهمام وغيرها

* في المسامرة هذا بناء على ان السماع يتعلق بكل موجود عند الاشـمـرى كما تتعلق
الرؤية به والكلام النفسى موجود فيجوز سماعه وفي اشارات المرام الصوت
والحرف شرط لحقيقة السماع وأمارته الدوران معه وجودا وعدمه فلا يقاس على
الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فقياس السماع على الرؤية
بلا جامع هذا * وقال ابن أبي شريف في شرح المسامرة ان ما ذكر لا يصلح أن يكون
محلا للخلاف لانه اما أن يفرض الكلام في الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكاره كان أن
يخلق الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى أو يفرض في الاستحالة عادة
ولا يتأتى انكاره كان ذلك خرقا للعادة بل قد أخذ صاحب التبصرة من عبارة الشيخ
أبي منصور الماتريدى في كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوت
فالتحلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام هل وقع سماع كلامه تعالى
النفسى أم لا فانكر الشيخ أبو منصور الماتريدى سماعه الكلام النفسى وقال الشيخ
الاشـمـرى ان ما سمعه كلامه النفسى * استدل المشايخ من الحنفية بقوله تعالى
فلما رآها نودى يا موسى الآية حيث كان المسموع هو الصوت المحدث لانه تعالى رتب
النداء على انه رأى النار فلم يرب على المحدث محدث فالنداء محدث * وفي التفسير الكبير
أهل السنة من أهل ما وراء النهر قد أثبتوا الكلام القديم الا انهم قالوا ان الذى سمعه
موسى عليه السلام صوت خلقه الله تعالى فى الشجرة واحتجوا بالآية الكريمة على أن
المسموع هو الصوت المحدث لا كلامه تعالى الا ترى وقد ذكرنا وجهه * واستدل
مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما من حيث ان الظاهر اسماعه
كلامه تعالى الا ترى النفسى ولذا قال فى المقاصد اختصاص موسى عليه السلام بكليم
الله لسماعه كلامه تعالى الا ترى بلا صوت ولا حرف واختاره الامام حجة الاسلام كفى
اشارات المرام * الجواب انه لا دليل لهم يدل على أن موسى عليه السلام سمع الكلام
الا ترى كفاى الكفاية لنور الدين البخارى ولما لم يقدم دليل على ذلك أبقوا المقام على
العدم الاصلى فكونه كليم الله لا يكون الا بكونه سامعا كلامه اللفظى بغير واسطة الملك
أو الكتاب ويدل على هذا قوله تعالى وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء
حجاب أو يرسل رسولا حيث لا شئ ان التكليم بطريق الوحي لا يدخل فيه السماع

اذلوحى ايقاع معنى فى القلب بطريق الحفية وكذا التكليم بطريق الارسال اذ يسمع فيه صوت الرسول لاصوت المرسل وأما التكليم بطريق من وراء الحجاب فبواسطة الصوت والحرف فالسموع هو الدال على كلام الله تعالى لانفس الكلام
 ﴿الفريدة المباشرة فى بيان صفة التكوين﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن التكوين صفة أزلية لله تعالى كما فى التأويلات للشيخ
 أبى منصور الماترىدى وتعديل العلوم للصدر العلامة وغيرهما * وذهب مشايخ
 الاشاعرة الى أن التكوين ليس صفة لله تعالى بل أمر اعتبارى يحصل فى العقل من
 نسبة الماثر الى الاثر كما فى شرح الجوهرية والمسائرة والمقاصد وغيرها * احتج مشايخ
 الحنفية بأنه أجمع الاجماع واتفق النقل والعقل على أنه تعالى موجود لكائنات
 ومكون للعالم واطلاق اسم المشتق على الشئ من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفه
 قائم به ممتنع ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التى بها يحصل الاثر * وبأنه
 اشتمل نص كتاب الله تعالى بأنه على كل شئ قدير وأنه خالق كل شئ مع أن
 المقدورات ليست موجودة فى الازل كما ان المخلوقات ليست موجودة فيه فبحوز
 التوصيف بأحدهما وانكار التوصيف بالآخر با دخاله تحت الآخر مع مغايرة
 مفهوميهما ماقطعا ليس الاتحكما * واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لو كان المراد
 بالتكوين نفس مؤثرية القدرة فى المتدور فهى صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين
 فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين ولو كان المراد أنه صفة مؤثرة فى وجود
 الاثر فهى عين القدرة وحينئذ ان كان لها تأثير فى وجود المقدور فان كان على سبيل
 الصحة يلزم اجتماع المائتين أى اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد
 وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى
 فيكون الله تعالى موجبا بالذات لافاء لا بالاختيار وهو باطل كما فى شرح الطوالع
 للاصفهاني * الجواب أن ما يكون وصفه لله تعالى فى إيجاد المكونات مبدأ التكوين
 فهو صفة مؤثرة فى وجود الاثر والقدرة صفة لله تعالى بمعنى صحة صدور الاثر وهو
 أخص مطلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات ومبدأ
 التكوين خاصة بما يدخل منها فى الوجود والقدرة لا تقتضى كون المقدور موجودا

ومبدأ التكوين يقتضيه وقولهم يلزم اجتماع المثلين انما يلزم لو كان متعلقهما
واحدًا وأما اذا كان متعلق القدرة صحة صدور الاثر ومتعلق التكوين صدور الاثر فلا
يلزم * وقولهم فيكون الله موجبا بالذات قلنا لا يلزم ذلك اذ ذلك الوجوب ليس بمعنى
أنه كان واجبا عليه تعالى أن يوجد بل بمعنى انه اذا أراد ايجاد شيء كان حصول ذلك
الشيء واجبا * وتحقيق المقام أن تعلق مبدأ التكوين ليس الا على سبيل الجواز
واختياره تعالى بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق وتأثيره على سبيل
الوجوب بمعنى انه متى تعلق بوجود شيء وجب وجوده والجزاء تخلفه عن الوجود
فيوجب العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * وأما القدرة فتعلقها بصحة وجود
المقدور على سبيل الوجوب كما في شرح الطوالع وغيره وتأثيرها على سبيل الجواز
* فجهة جواز مبدأ التكوين غير جهة جواز القدرة كما في اشارات المرام * ثم ان
مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يتصدوا بالتكوين ما يكون صفة تنسبية كالضرب
والمضروب حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين بل أرادوا به أن مبدأ
التكوين صفة أزلية لله تعالى كسائر صفاته الذاتية العلية وان تسامح بعض مشايخنا
في تفسيره باخراج المعدوم من اعدام الى الوجود كصاحب التبصرة والارشاد * وفي
التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي اذا أطلق الوصف لله تعالى بما
يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف به بمعنى قائم بذاته
قبل وجود الخلق * وفي تعديل العلوم للصدر العلامة صفات الافعال ليست نفس
الافعال بل منشأؤها فالصفات قديمة والافعال حادثة * وفي التبصرة للإمام أبي المين
النسفي أن الخلق وصف له تعالى اجماعا فلا بد من وجود معنى يكون به خالقا
ويتصف به كسائر الصفات العلية فبما ذكر اندفع اشكالات أو ردت من طرف
مشايخ الاشاعرة وعدت من الصعاب * منها ما قاله الامام فخر الدين الرازي في
المحصل ان عنيت به نفس المؤثرية فهو صفة نسبية والنسبة لا توجد الا بعد المنتسبين
فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين * وان عنيت به صفة مؤثرة في صحة وجود
الاثر فهي عين القدرة * وان عنيت به أمر ثالثا فينبوه * ومنها ما قال صاحب المواقف
والطوالع ان القدرة لا تأثير لها في كون المقدور في نفسه ممكن الوجود لان امكان

الممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة في وجود
المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالقدور حال ارادته ايجادته تعالى وهو حادث
* ومنها ما قال صاحب المقاصد انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم
الى الوجود ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون
موجودا عينيا تابعا في الازل وانه لو كان اذ لم يزلزم ازيلته المكنونات ضرورة امتناع
التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم اطبقوا اى الحنفية على اثبات ازيلته ومغايرته للقدرة
وكونه غير المكون وسكتوا عما هو اصل الباب اعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها
بأحد طرفي الفعل والترك

﴿ الفريدة الحادية عشرة في بيان أن تكون الاشياء هل يتعلق ﴾

﴿ بقوله تعالى كن أم لا ﴾

ذهب جمهور الحنفية الى أن وجود الاشياء ليس متعلقا بكن بل وجودها متعلق
بتكوينها فقط وكن مجاز عن سرعة اليجاد * والى هذا ذهب علم الهدى أبو منصور
الماتريدي وعامة أهل التفسير كما في شرح التأويلات للامام الاجل علاء الدين
السمرقندي وتفسير التنقيح للعلامة ابن كمال باشا * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه
الى أن وجود الاشياء متعلق بكلامه الازل وهذه الكلمة تدل على كونه كذا في شرح
التأويلات والمصرح به في التيسير والاستفاد من التلويح وغيره * احتج مشايخ
الحنفية بانه لو كان كلمة كن خطابا حقيقة فاما أن يكون خطابا للعدم أو خطابا
للموجود بعدد ما وجد لا جائز أن يكون خطابا للعدم لانه لا شيء فكيف يخاطب ولا أن
يكون خطابا للموجود لانه قد كان فكيف يقال له كن فوجب حمله على ما ذهب
اليه أكثر المفسرين من أن هذا الكلام مجاز عن سرعة اليجاد وسهولة ايجاد الاشياء
على الله تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته وتكوينه تعالى في الاشياء بالشاهد أعنى أمر
المطاع للطبيع في حصول الامور به من غير توقف واتس هنا قول ولا كلام وانما
وجود الاشياء بمبدأ التكوين كما يستفاد من التلويح واحتج مشايخ الاشاعرة
بقوله تعالى انما أمرنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون حيث دلت الآية
الكريمة ظاهرا على أن وجود الاشياء بأمر كن فثبت القول بعوجبها من غير

اشتغال بتأويلها * الجواب أن صيغة الامر لطلب المأمور به فلو كان أمر كن لطلب وجود الحادث واردة تكونه من غير تخلف ولا تراخ وكان أزيلاً لم يقدم الحوادث وأنه إذا كان أزيلاً لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبي عنه الآية كما يستفاد من التلويح * (تتمه) قال بعض مشايخنا كالامام السرخسى وغير الاسلام البرزوى ان قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئاً أن يتوسل له الآية لا يراد به سرعة الایجاد مجازاً كما هو عند الجمهور من معاشر الخنفية بل التكم بهذه الكلمة على الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل في نعمته يعنى أن المراد حقيقة هذه الكلمة لان يكون مجازاً كما هو عند الشيخ علم الهدى أبى منصور الماترىدى وأكثرا المفسرين فعلم أن مذهبهم ما غير مذهب الشيخ الاشعري فان عنده وجود الاشياء بخطاب كن كما انه عند الجمهور من ابايجاد فقط وعندهما وجود الاشياء بالخطاب والایجاد كما في شرح الفقه الاكبر لعلی القارى

✽ الفريضة الثانية عشرة ان الاسم هل هو عين المسمى أم لا ✽

* ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن الاسم عين المسمى خارجاً لا مفهوماً فاسماء الله تعالى قديمة مطلقاً كما في تعديل العلوم لاصدر العلامة وشرح الطحاوى لابی المحاسن القنوى وغيرهما * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى أن مدلول الاسم هو الذات من حيث هو هو او هو باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبي عنه فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو نحو الله وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقة قائمة بذاته تعالى كما في المواقف وغيره * احتج مشايخ الحنفية بأن اسم الشيء هو مدلول اللفظ الذي وضع ليفهم منه ذاته المحرل عليه بهو هو لا نفس ذلك اللفظ فان الأمور تسند الى اسم الشيء ولو كان الاسم هو اللفظ لما صح الاستناد والجل ولا بد من حمل المواطة بين الاسم والمسمى فثبت أن الاسم هو المدلول لا اللفظ وثبت انه عين المسمى خارجاً لا مفهوماً كما في التعديل وشرحه و بأننا أمرنا بتوحيد الله تعالى فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى وكذا لو قال لا مرأته طالق ولم يسمه حر لا يقع الطلاق والعناق كما في الهادى للامام الخبازى البخارى

* واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى والله الأسماء الحسنى الآية حيث دل على تغير الاسم للمسمى اذا تعدد غير المحمل بالضرورة * أجاب عنه صاحب الهادي بأنه لا يمتنع تعدد المسمى فان الاسماء دلت على الصفات القديمة فلا يتعذر فيها التعدد وبان لفظ الجلاله علم للذات من غير اعتبار معنى فيه فاقته غنى ذلك كون الاسم عين المسمى فيه وان نحو الخالق والرازق يدل على نسبة الى غيره وهى غير المسمى فاقضى ذلك كون الاسم غيره فيه وان نحو العليم والقدير يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى هى لاهو ولا غيره فاقضى ذلك كونه لاهو ولا غيره فثبت أن الاسم بالنظر الى المسمى ثلاثة أقسام * الجواب أنا لانسلم كون مدلول الخالق النسبة ولا مدلول العليم العلم بل مدلول الخالق ذات له الخلق ومدلول العليم ذات له العلم فيكونان كالاول بل اريب * (فائدة) في شرح عقيدة الطحاوى للشيخ ابي المحاسن القونوى هذا الاختلاف راجع الى أن أسماء الله قديمة أو حادثة فن جعل الاسم والمسمى واحدا قال يقدم الاسماء والصفات مطلقا ومن قسم الكلام يقول بعضها قديم وبعضها حادث وهو فرع مسئله الصفات

الفريضة الثالثة عشرة في بيان القضاء والقدر

* ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان القدر هو تحديد تعالى أزل كل شئ بحده الذى يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من زمان ومكان كما هو المبرح به فى شرح الفقه الأكبر للشيخ على القارى وشرح الجوهرية للإمام اللقانى وغيرهما * والقضاء الفعل مع زيادة احكام كما هو المصرح به فى شرح الجوهرية للإمام اللقانى وشرح العتائى لسعد الدين التفتازانى والمستفاد من اشارات المرام نقلا عن الارشاد والتبصرة النسفية والاعتماد وعبر عنه بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة الى مسبباتها المحدودة كما فى شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين * وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة الى ان القضاء ارادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص * والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء فى أوقاتها المخصوصة كما فى اشارات المرام نقلا عن شرح المصابيح للقاضى البيضاوى والمستفاد بعضه من شرح المواقف الشريفي * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وخلق كل شئ فقدره

تقديرًا حيث كان معناه قدر كل شيء تقديرًا يوافق الحركة مخلفه * والقلب لمحافظة
 الفاصلة كما في تفسير مولانا العلامة ابن كمال باشا وبما ثبت في الحديث الصحيح أنه
 عليه السلام قال كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض
 بخمسين ألف سنة الحديث أي عين وقدر مقاديرهم قبل خلقهما ثم يخلق كل شيء
 ويوجده في الوقت الذي قدر أن يخلقه فيه هكذا فسروا * وبما ثبت عن أئمة اللغة
 أن التدرج مصدر قدرت الشيء مخففة بمعنى احاطة المعتد والقضاء بمعنى الصنع كما في
 قوله تعالى فتضاهن سبع سموات فيعتبر فيهما عند النقل معناهما لغة والنقل إلى
 معنى لا يناسب المعنى اللغوي خلاف الأصل كما في شرح الجوهرة للإمام اللقاني * واحتج
 مشايخ الأشاعرة بما ثبت في الحديث الصحيح أن رجلين من مزيعة قال يا رسول الله
 أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه أشئ قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سبق أم
 فيما يستقبلون فقال لا بل شئ قضى عليهم الحديث * وبما روى عن علي رضي الله
 عنه في خطبة القدر بحر عمقه ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب
 حيث استفيد بتحديد بعده بمنتهى الحس انطباقه على عالم الشهادة طولًا وعرضًا
 فلا يكون دخل للتقدير فيما يكون في عالم الغيب كما قال مولانا العلامة ابن كمال باشا في
 بيان الجبر والقدر * الجواب عن الأول أن القضاء هنا ليس على المعنى الذي
 قصدوا بل بمعنى الحكم كما في قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلاياه بديل الأنسية
 بقوله ومضى فيهم ووجوب حمل المحتمل على النص * وعن الثاني أنه من باب
 تشبيه ما هو كالمعقول بالمحسوس بأن يشبه أسرار القدر في عدم الاحاطة ببحر لا يمكن
 الاحاطة به وذلك لأن يتضح عدم الوقوف على أسرار * (تمت) * ليس التكلم في
 القدر منهيًا عنه انما المنهي عنه التكلم في أسرار وأما النظر في أصله بهذا القدر
 فواجب على من قدر كما قال مولانا العلامة ابن كمال باشا في رسالة الجبر والقدر ولهذا
 قال الامام اطحناوى في عقائده القدر سر الله تعالى في خلقه لم يطلع على ذلك ملك
 من قرب ولا نبي مرسل والتعق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان * (فائدة) *
 قال المحققون الحكم كالمنبع للقضاء والقدر وكل منهما منشعب من الحكم والحكم
 كالجمل بالنسبة اليهما وان القدر في المراتبة الاولى من التفصيل والقضاء في المراتبة

الآخرة من ذلك عندنا وبالعكس فيهما عند الأشاعرة * وتوضيح ذلك أن الحكم هو التدبير الأول والأمر الكلي والقدر هو الوضع الكلي للأسباب الكلية والقضاء هو توجه الأسباب الكلية بحركاتها المتعددة إلى مسبباتها المحدودة عندنا وعندهم بعكس ذلك كما هو المستفاد من شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين

﴿الفريفة الرابعة عشرة في التشابهات﴾

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن أثبات اليد والوجه وغيرهما له تعالى حق لكنه معلوم باصطلاحه ومجهول بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالإنحزاع عن درك الوصف كما قال خضر الآدمي البزدوي وشمس الأئمة السرخسي كما هو المصريح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري والمفهوم من عقيدة الإمام الطحاوي وفي التوضيح للعلامة صدر الشريعة حكم التشابه التوقف مع اعتقاد الحقيقة عندنا * وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الشيخ الأشعري فاليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر والاستواء عن الاستيلاء واليدان عن كمال القدرة والنزول عن بره وعطائه والمحيي عن حكمه والفعل عن عفوه كما في المواقف وشرح المقاصد وغيرهما * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراشخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا الآية حيث كان الوقف على الآية الدال على أن تأويل التشابه لا يعلمه غير الله مرجحاً وجهين * أحدهما أنه الابق بيلاغة النظم لأنه لما ذكر أن من القرآن متشابهاً جعل الناظرين فيه فريقتين الراشخون عن الطريق والراشخون في العلم وجعل اتباع التشابه حظ الراشخين بقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله * وجعل اعتقاد الحقيقة مع الإنحزاع عن إدراك حظ الراشخين بقوله تعالى والراشخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا * وثانيهما أنه لو عطف قوله والراشخون على الجلالة على مذهب القائلين بأن الراشخين يعلمون تأويل التشابه يكون قوله تعالى يقولون كلاماً مبتدأً موضحاً لحال الراشخين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الأصل كما هو المفهوم من التوضيح والمصريح به في التلويح * وبأن الاحتياط أن يسبق علم التشابهات على العلم الأصلي لئلا يلزم إبطال الأصل أي الصفات

المتشابهات بالتأويل واردة المجاز * واحتج مشايخ الأشاعرة بأنه لو لم يكن
 للراسخين في العلم حفظ في العلم بتأويل المتشابهات لم يكن لهم فضل على الجهال
 لأنهم جميعاً يقولون ذلك وبأنه لو لم يؤول لم ينتفع به عباده والحكيم لا يليق له أن ينزل
 شيئاً لا ينتفع به عباده كما هو المستفاد من بعض حواشي التفسير * الجواب أنه لا يلزم
 مما ذكرنا عدم الحفظ بالمتشابهات بل في انزالها ابتلاء الراسخين وحملهم على العجز
 عن علمها وكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها وإحالة عملها إلى الله فيؤدي إلى ازدياد
 الاعتراف بكون كلام الله تعالى معجزاً وفي هذا تفصيل ذكره صاحب التوضيح
 ﴿تتمة﴾ في تغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا * لا يقال فعلي هذا يلزم تضليل
 عامة السلف في كل قرن إذ ما من آية الأوتكام العلماء في تأويلها في القرن الأول
 والثاني ومن بعدهما ولم ينكر عليهم أحد من أهل تلك القرون وهذا كالأجتماع
 منهم على عدم وجوب التوقف في المتشابه * لا نأقول عدم الانكار ممنوع فإن قراءة
 الوقف على الله أنكاراً من القارئ بتلك القراءة على الأولين إلا أنه لما كان
 للاجتهاد مسامحة سكت كل من الفريقين عن تخطئة الآخر في الاعتقاد ﴿فائدة﴾
 في كشف الكشاف أن الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول إلى
 السماء والضحك والتعجب وأمثالها عند السلف صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا
 إلا باعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل * وعند أجلة
 الخلف لا تز يد على الصفات الثمانية وكل الأسماء والصفات راجعة إليها عندهم
 وصرح في الكشف بأن جميعها محمولة عند السلف على الصفات وهي محمولة على
 المجازات عندهم قطعاً لا تعيين لها فإن في المجازات كثرة ولا قاطع في التعيين فيفوض
 تعيين المراد المجازي إلى الله تعالى كما صرح به الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره واعلم
 أن بعض أصحابنا كصاحب الكفاية والتسديد والإمام ابن الهمام اختار التأويل
 فيما دعت الحاجة إليه للخلل في فهم العوام لكن لا يجوز إيرادته خصوصاً على قول
 أصحابنا أن حكم المتشابهات انقطاع رجاء معرفة المراد منها في هذه الدار كما في إشارات
 المرام

﴿الفريضة الخامسة عشرة في بيان التوفيق﴾

ذهب المشايخ من الحنفية الى أن التوفيق هو التيسير والنصرة كما هو المستفاد من التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي والمفهوم من المسيرة للإمام ابن الهمام والمصرح به في اشارات المرام لقاضي القضاة البيضاوي * وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه من مشايخ الأشاعرة الى أن التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة كما في المواقف وشرحه الشريف في شرح الجوهرة للام اللقاني وغيره * احتج مشايخ الحنفية بأنه لما ثبت كون خلق القدرة على الطاعة يعني تخصيص التوفيق بخلق قدرة الطاعة كما كون الدلائل دالة على أن كل قدرة تصلح للضدين فهذا ظاهر سرفافي اشارات المرام من أن بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكية وجعل التقابل تقابل التضاد بمعنى أن التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية كما ظن غفول عن المذهب اذ القدرة صالحة للضدين على البديل عند الامام الاعظم انتهى * واستدل من طرف الأشاعرة بقوله تعالى وما توفيقى الا بالله الآية حيث قصر التوفيق على الله تعالى فنسبته اليه تعالى على الكمال ليس الا بخلق قدرة الطاعة * الجواب اننا لنسلم ذلك انما يلزم هذا الوهم يصح حمله على النصرة والتيسير على ان الدلائل دالة على ان خلق قدرة العبد ليس الا بوجه يصلح للضدين فدل على ان التوفيق ههنا بمعنى النصرة والتيسير لا بمعنى خلق القدرة عليهما أى على الطاعة * فائدة * في شرح الجوهرة للامام اللقاني نقل السعد عن امام الحرمين ان العصمة هي التوفيق فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا وان اللطف هو التوفيق أيضا وفي شرح عقيدة الامام الطحاوي للشيخ أبي المحاسن قال علم الهدى أبو منصور الماتريدي العصمة لا تنزيل المحنة أى الابتلاء يعنى لا تجبره على الطاعة ولا تجبره عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويتركه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء وفي النور اللامع شرح عقيدة الطحاوي نقلا عن الشيخ أبي منصور الماتريدي الهدى التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي

﴿ الفريده السادسة عشرة في بيان التكليف بما لا يطاق ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز كما في التوضيح للصدر العلامة والحمد للامام النسفي والمسيرة للامام ابن الهمام * وذهب

الشيخ الأشعري وجهور أصحابه إلى أن التكليف بما لا يطاق جائز كما في المواقف
 والمسايرة والتبصرة للإمام النسفي * تحرير محل النزاع على ما أفاده صاحب التلويح
 أن ما لا يطاق إما أن يكون ممتنعاً لذاته كقلب الحقائق مثلاً فالاجماع منعقد على عدم
 وقوع التكليف به وإما أن يكون ممتنعاً لغيره بأن يكون ممكناً في نفسه لكن لا يجوز
 وقوعه من المكلف لانتفاء شرط أو وقوع مانع كبعض تكاليف العصاة والكفار
 فهذا من المتنازع فيه بمعنى أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون
 التكليف الواقع به تكليفاً بما لا يطاق أم من قبيل ما يطاق * احتج مشايخ
 الحنفية بأن التكليف إنما يتصور في أمر لو أتى به ثاب به ولو امتنع عنه يعاقب
 عليه وذلك إنما يكون فيما يمكن اتيانه لا فيما لا يمكن اتيانه وبأن قوله تعالى لا يكلف
 الله نفساً الا وسعها صريح في أن التكليف به غير واقع * واحتج مشايخ الأشاعرة
 بأنه لا يقع من الله شيء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد كما في المواقف وبقوله تعالى ربنا
 ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به اذ لو لم يجز ذلك لم يكن للاستعاذة منه معنى * وبقوله تعالى
 أنبئوني باسماء هؤلاء فإنه تعالى أمر بالإنباء مع أنهم ليسوا بالعلمين فيكون تكليفاً بما
 لا يطاق كما في شرح العمدة * وبأنه تعالى أمر بالآيمان فيمن علم أنه لا يؤمن فمتنع
 أن يؤمن والايستجاب علمه تعالى جهلاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً * الجواب أنه
 ثبت بالبرهان أنه تعالى لا يفعل الا ما يوافق الحكمة والحكمة لا تقتضي الا ما لا
 يتصور فيه الا الحسن * وانا لانسلم دلالة قوله تعالى لا تحملنا الآيته على ذلك بل
 دلالة على عدم التحميل بما يطاق مما لا يورث التعذيب والهلاك * ولادلالة قوله
 تعالى أنبئوني الآية على ذلك وانما يلزم هذا لو كان الامر لتحقيق المأمور به وليس
 كذلك بل لاظهار عجزهم * والا امتناع بواسطة علم الله تعالى واجباب كون
 الفعل غير مقدور للعبد لأن الله تعالى علم أنه يؤمن أو لا يؤمن بقدرته واختياره فالعلم
 يؤكده قدرة العبد واختياره كما يحكي بيانه * (تتمه) في اشارات المرام شرح الشيخ
 الأشعري في كتابه المسمى بالنوادر أن تكليف ما لا يطاق جائز وصرح به امام الحرمين
 في الارشاد حيث قال (فان قيل) ما جوزه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
 شرعاً (قلنا) نعم فان الرب تعالى أمر بأهل البأن يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد

أخبر عنه بأنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق به أنه لا يصدق ذلك جمع بين النقيضين
وهكذا ذكر الامام فخر الدين الرازي في المطالب العالية * وفي المواقف وشرحه
ان كثير من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في ايمان أبي لب وكونه مأمورا بالجمع بين
المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوز له أحد
﴿الفريضة السابعة عشرة في بيان لزوم الحكمة في أفعاله تعالى﴾

ذهب المشايخ من الحنفية الى أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل
اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا كما هو المفهوم من تعديل العلوم
والمصرح به في شرح الجوهرية وحاشية تغيير التنقيح * وذهب مشايخ الأشاعرة
الى أن الحكمة في أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم فالفعل الالهي التابع
له حكمة يجوز عندهم أن يتبعه غيرها وأن لا يتبعه حكمة أصلا فهم هذا الوجه يتقرر
الاختلاف كما هو المصريح به في الشرح الكبير والصغير للجوهرية للامام اللقاني
والتبصرة والمستفاد من شرح العقائد للجلال الدواني والحاشية الخلقالية * استدل
مشايخ الحنفية بأنه لو لم تكن لازمة بالمعنى المذكور لأفعاله تعالى سواء كان فعل
ايجاد أو فعل ترك لجاز أن يكون فعل من أفعاله تعالى خاليا عن الحكمة فيلزم
جواز العبث في بعض أفعاله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا * واستدل بعض مشايخ
الأشاعرة بأنه لا يتصور الحكمة في بعض أفعاله كتحليل الكفار في النار وخلق
الحيات والعقارب في هذه الدار * الجواب ان عدم اطلاع العقول عليها لا يستلزم
انقضاءها غاية الامر أننا نعلم نطلع عليهم في جميع أفعاله تعالى * في تعديل
العلوم خلق الخير والشر ليتعود أهل الخير بخالقه من شر ما خلق ويخافوا من مساس
الشر اذ لو لا الخير والشر لم يتحقق الرجاء والخوف ولولا الرجاء والخوف لم تتبين الربوبية
والعبودية ﴿تمة﴾ ١ في التعديل من تفاريع الخلاف بيننا وبين الأشعرى

١ في شرح الجوهرية للامام اللقاني ان ارسال الرسل عليهم السلام عنده مشايخ الأشاعرة
بجرد تعلق ارادته تعالى في ذلك لارعاية للمصالح في الحكم وعند علماء ما وراء النهر من
مشايخ الحنفية ان ارسال على وجه التفضل والاحسان ومن الماتر يديه من قال
ان ارسال واجب على الله تعالى في حكمته وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته

ان أفعاله تعالى معللة بمصالح المخلوقات لان الحكمة تنافي كونها المصلحة لانه يكون عبثا ثم هو منزّه من أن تعود اليه تعالى فتعود الى المخلوقات * قالوا عود والمنفعة الى الغير ان كان منفعة فاستكمال بالغير وان لم يكن لا يفعل * قلنا لان سلم هذا فانه اذا صح عندكم أن يفعل بالمنفعة أصلا فالأولى أن يفعل اذا كان النفع لغيره

﴿الفريضة الثامنة عشرة في أن الحكمة هل هي صفة أزلية لله تعالى أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى ان الحكمة بمعنى اتقان العمل واحكامه صفة أزلية لله تعالى * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى انها بمعنى اتقان العمل واحكامه ليست صفة أزلية له تعالى كما في العمدة والاعتماد وشرح عقيدة الامام الطحاوي لابي المحاسن وشرح الفقه الاكبر للشيخ علي القاري * استدلل مشايخ الحنفية بأن الحكمة بهذا المعنى لازمة للتكوين وأزلية الملزوم تستلزم أزلية لازمه فالقول بأزلية الملزوم وعدم القول بأزلية لازمه تناقض صريح * احتج من طرف الاشاعرة بأن التكوين نسبة وهي حادثة واتقان العمل لازم لهذه النسبة وحدث الملزوم يستلزم حدوث لازمه فتكون الحكمة حادثة ولا يصح ان تكون صفة أزلية * الجواب انه قد ثبت بالبرهان القاطع أن المراد بالتكوين مبدؤه وأنه صفة أزلية لله تعالى فالحكمة لازمة للمبدأ المذكور لا للنسبة التي هي حادثة فإزلية الملزوم مستلزمة لأزلية لازمه كما مر تقريره ﴿فائدة﴾ في تعديل العلوم للصدر العلامة * من المتأخرين من أطلق الحكمة على العلم بحقائق الاشياء دون العمل لكننا لا نقول كذلك بل لابد من الاتقان في العمل فان الحكمة مشتقة من الاحكام فلا بد أن تكون أفعاله تعالى محكمة * وفي العمدة والاعتماد وشرح أبي المحاسن انه ان كانت الحكمة الاحكام في المفعولات وهو خلقها كما ينبغي فهو تعالى موصوف بها في الازل اذ التكوين ازل بالبرهان والاحكام من لوازم التكوين فاذا كان التكوين أزليا يكون ذلك أيضا أزليا * وعند الشيخ الاشعري ان أريد بها العلم فهي أزلية وان أريد بها الفعل فلا تكون أزلية اذ التكوين عنده حادث

﴿الفريضة التاسعة عشر في أن الخلف في الوعيد هل يجوز في

حقه تعالى أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أنه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد كما في العمدة
 للامام النسفي والشرح الكبير للامام اللقاني وشرح الفقه الاكبر للشيخ على
 القاري * وذهب المشايخ من الاشاعرة الى أن العقاب عدل أو عذبه المعاصي وله أن
 يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا كما في المواقف وشرحه الشريف
 والتفسير الوسيط للامام الواحدى وشرح الجوهر قلا للامام اللقاني * احتج مشايخ
 الحنفية بأن الخلف في الوعيد تبديل للقول وقد قال الله تعالى لا يبدل القول لدى وما أنا
 بظلام للعبيد وبانه يلزم جواز الكذب على الله في وعيده وقد قام الاجماع على تنزه
 خبره عنه * واحتج مشايخ الاشاعرة بعموم الآيات الواردة في العفو عن المعاصي
 ما عدا الشرك كقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
 وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وبأن الوعد حق العباد اذ ضمن لهم اذا فعلوا
 ذلك أن يعطيهم كذا وكذا والوعيد حقه على العباد فان شاء عفا وان شاء أخذ كما في
 شرح العضدية لجلال الدين الدواني * الجواب انه ثبت بقوله تعالى ومن يقتل
 مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية وبقوله من يعمل سوءا يجز به وبقوله اليوم تجزى
 كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم وبقوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره أنه
 تعالى يوصل جزاء الوعيد الى المستحقين فاقتضى ذلك أن يخص المذنب الذي يدرکه
 العفو في علمه تعالى بالدلائل المفصلة من عمومات الوعيد بأن يقال ان المذنب المعفو
 عنه داخل في عمومات قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك الآية حيث وعد بالعفو عن كل
 ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله ان الله ذو مغفرة للناس
 على ظلمهم واذا كان المذنب المعفو عنه خارجا عن عمومات الوعيد وداخل في عمومات
 الوعد لا يلزم من عدم عقابه خلف في شيء من عمومات الوعيد كما في الحاشية الخلقالية
 ولا يحتاج الى أن يقال ان الخلف في الوعيد لا يعد نقصا الى غير ذلك * اعترض
 بأن شرط التخصيص مقارنة المخصص للعام كما هو المقرر في علم الاصول * أجاب
 بعضهم بأن الجهل للتاريخ ينزلها منزلة المقارنة * وبعضهم بأن آيات الوعد
 دالة على أن ذلك العام أريد به الخصوص لا مخصص له بناء على الفرق بين العام
 المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص * وبعضهم بأن كثيرا من الأئمة

على عدم اشتراط المقارنة ﴿فائدة﴾ قال الامام خنزالدين الرازى اذا جاز الخلف في
الوعيد لغرض الكرم فلم لا يجوز الخلف في القصاص والاخبار لغرض المصلحة
ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضى الى الطعن في القرآن وكل الشريعة انتهى بلفظه
﴿الفريضة العشرون في أن الله تعالى لا يفعل القبيح﴾
﴿ولو فعل هل يوصف بالقبح أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولو فعل لكان قبيحا فلا يجوز عقلا
عندنا تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة وذهب الشيخ الاشعري ومن
تابعه الى أن أفعاله تعالى لا توصف بالقبح ولو فعله لا يوصف به حتى لو خلد الانبياء في النار
والكفار في الجنة لا يقيح عنده كما في تعديل العلوم وشرحه لاصدر العلامة والعمدة
للإمام النسفي والمسايرة للإمام ابن الهمام * استدلل مشايخ الحنفية بأن الحكمة الالهية
تقتضى التفرقة بين المحسن والمسيء وما يكون على خلاف قضية الحكمة يستحيل من
الله تعالى ولأن تخليد المؤمنين في النار وتخليد الكفار في الجنة وضع الشيء في غير
موضعه وهو مستحيل على الله تعالى * واستدل مشايخ الاشاعرة بأن الله تعالى مالك
مطلق فيجوز أن يتصرف كيف يشاء كما في العمدة وشرحه * الجواب أن له تعالى
تصرفا لكن على وجه الحكمة وذلك على خلاف مقتضى الحكمة وهو على الله تعالى
محال ﴿فائدة﴾ في تعديل العلوم لاصدر العلامة أفعاله تعالى لا توصف بالقبح عند
الاشعري حتى لو خلد الانبياء في النار والكفار في الجنة لا يقيح عنده * وعندنا لو فعل
ذلك لكان قبيحا فلا يفعله الله تعالى وليس المراد أنه تعالى يفعل فعلا ثم يوصف ذلك
الفعل بالقبح فان الله تعالى لا يفعل القبيح والخلاف مبني على الخلاف في أن الحسن
والقبح هل يثبتان عقلا أم لا

﴿الفريضة الحادية والعشرون﴾ في أن العفو عن الكفر

﴿هل يجوز عقلا أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا كما في التأويلات للشيخ علم
الهدى أبي منصور الماتريدي والعمدة للإمام النسفي وشرحه * وذهب الشيخ الاشعري
ومن تابعه الى أن العفو عن الكفر يجوز عقلا كما في التفسير الكبير للإمام خنزالدين

الرازي وكشف الكشاف والمسايرة للامام ابن الهمام * استدل مشايخ الحنفية بأن
 حكمة الله تعالى توجب العقاب على من اعتقد الكفر والتمزعه وان ايس في الحكمة
 عفوعن مثله والذي يدل على أن الحكمة توجب ما ذكرنا ان الكفر لنفسه قبيح لا
 يحتمل الاطلاق ولا رفع الحرمة فعلى ذلك عقوبته لا يحتمل في الحكمة رفعها والعفو
 عنها كما في التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي * واستدل مشايخ
 الاشاعرة بقوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم
 حيث ردد بين تعذيب الكفار وبين غفرانهم والدليل السمي لا يساعد التريديد
 فاقتضى ذلك جملة على العفو عن الكفر عقلا * وفي التفسير الكبير للامام فخر الدين
 الرازي في قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الآية فنقول
 ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور المعتزلة من البصريين قالوا ان العقاب حق الله
 تعالى على الذنب وليس في اسقاطه على الله تعالى مضرة فوجب أن يكون حسنا امكن
 دل الدليل السمي في شرعنا انه لا يقع * الجواب معنى الآية الكريمة أن تعذب من مات
 على ما كان من القول الوحشي في الله فانهم عبادك وان تغفر لمن أكرمه بالاسلام
 والهدى فانك أنت العزيز الحكيم لان منهم من قد آمن بعد هذا القول الوحشي في الله
 كما في التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي أو كان ذلك عند رفعه الى
 السماء لا يوم القيامة * قال الامام الرازي فعلى هذا الجواب سهل لان قوله تعالى ان
 تعذبهم بمعنى ان توفيبتهم على هذا الكفر وعذببتهم فانهم عبادك وان أخرجتهم
 بوفيقك عن ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم فلك أيضا ذلك

﴿ الفريد ما لثانية والعشرون ﴾

﴿ في الحسن والقيم العقليين ﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان العقل يدرك حسن بعض الاشياء وقبح بعضها كما في
 التعديل وشرحه وشرح الوصية للامام أكل الدين البابردي وفي اشارات المرام هكذا
 في التبصرة والكفاية والاعتماد وذهب مشايخ الاشاعرة الى انه لا يعرف بالعقل
 حسن شيء من الاشياء ولا قبحه سوى المعنيين بل انما يعرف بالشرع كما في المواقف
 وشرحه الشريفي وشرح الوصية للشيخ الاكل وشرح العقائد لجلال الدين الدواني

تحرير محل النزاع على ما في تعديل العلوم والمواقف وشرحهما ان الحسن والقبح يقال
لمعان ثلاثة (الاول) ما كان صفته صفة كمال فحسن وما كان صفته صفة نقصان فقبح
(الثاني) ما وافق الغرض فهو حسن وما خالفه فهو قبح ولا نزاع في أن هذين
المتعينين يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع (الثالث) ما يتعلق به المدح في
العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب
في الآجل يسمى قبيحا * وان أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق
المدح والذم وترك الثواب والعقاب يعني ان الحسن والقبح بمعنى انه يثاب فاعله
أو يعاقب فاعله لا يمكن في أفعاله تعالى فالاختلاف في الحسن والقبح بمعنى المدح والذم
عاجلا فعندنا معاشر الحنفية يثبتان باعقل وعند الشيخ الاشعري وتابعيه لا يثبتان
به بل بالشرع * استدلل مشايخ الحنفية بأن تصديق أول اخبارات من ثبتت نبوته
واجب عقلا لانه لو كان واجبا شرعا لتوقف على آخر بنص آخر يوجب تصديقه
فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان
بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل فثبت ان بعض الأفعال منا
واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا لان الواجب العقلي أخص من الحسن
العقلي اذ الواجب العقلي ما يحمده على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما
يحمد على فعله عقلا فكل واجب عقلا حسن عقلا فلزم من ذلك ان يكون ترك
التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وان وجوب تصديق النبي عليه السلام
موقوف على حرمة كذبه فانه لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو
كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فاما أن يثبت
بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة
العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا * وقد
أجل الصدر العلامة في التعديل دليل الحسن والقبح العقلين حيث قال وجوب
تصديق النبي عليه السلام وحرمة الكذب عليه لو كانا شرعيين لدار لان وجوب
تصديق النبي عليه السلام ان كان متوقفا على الشرع يلزم الدور لان ثبوت الشرع
متوقف على وجوب تصديق النبي عليه السلام وان حرمة الكذب ان كانت متوقعة

على الشرع يلزم الدوراً أيضاً لان ثبوت الشرع يتوقف على حرمة الكذب لان
الشرع انما يثبت اذا علم ان الكذب حرام عليه وهو معصوم عن الكذب فيكون ان
عقليين فيكون تصديق النبي عليه السلام حسناً عقلاً والكذب قبيح عقلاً لان كل ما
هو واجب عقلاً فهو حسن عقلاً وكل ما هو حرام عقلاً فهو قبيح عقلاً فوجب أن لا بد من
الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها من عقلاً وكذا من الله تبارك وتعالى أي
لا بد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها عقلاً اذ لو جاز الكذب وخلف
الوعد من الله تعالى لارتفعت الشرائع ولا يقع الوثوق بما وعد * وبأن كون الحسن
والقبح عقليين عند الاشعري بمعنى الكمال والنقصان يوجب اعتراف كونهما بمعنى
المدح والذم عقليين لان كل ما هو كمال أو نقصان عقلاً يحمداً أو يذماً عقلاً فلا اعتراف
بذلك اعتراف بهذا كما في التعديل يعني أن الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحق المدح
لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحق الذم لاجله والقول بالملزوم قول باللازم
وانكار اللازم انكار الملزوم فيكون القول بالملزوم والانكار لللازم متناقضين جداً
فن هذا قال بعض الافاضل في حاشية المقدمات التوضيحية ان صاحب التلويح ظن أن
صاحب التوضيح انما ادعى التناقض في كلام الاشعري لاعترافه بأن الحسن والقبح
بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلاً فتعجب من ذلك ولم ينتبه ان الحسن بمعنى الكمال
يستلزم لحق المدح لاجله والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحق الذم لاجله والقول
بالملزوم قول باللازم وانكاره انكاره فيكون القول بالملزوم وانكار اللازم متناقضين
فهذا انما نشأ من الاكتفاء بما ظهر له في النظرة الاولى والاستمالة بتصرفاته * واستدل
مشايخ الاشاعرة بأن الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا ذات الفعل أو لجزئته أو لصفة
لازمة لذاته أو لجزئته ولم يتبدل لان ما كان بالذات يدوم بدوام الذات ولا يختلف والتالي
باطل لحسن كذب فيه انقاذ المظلوم من الظالم وقبح صدق فيه امداد الظالم على ظلمه
لالمظلوم كما في المواقف * الجواب ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس والاضافات فصول
مقومة لانواعه لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب
والاضافات والاضافات المختلفة فصول مقومة لها والحسن والقبح لذاته هو الانواع لا

الجنس نفسه والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعه دائماً له غير منفك عنه كالضرب للتأديب * فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لان ذات الشكر من غير اضافة الى المنعم حسن * وبأن العبد مجبور في أفعاله لعدم تأثير قدرته فيها فلا يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بالحسن والقبح كما هو الاستفادة من المواقف وغيره * الجواب ان كسب العبد من هو كسبه حيث يوجب اتصافه بالمقدور اذ قدرته تؤثر في الاتصاف واختلاف النسب والاضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة فكل منهما مبنية على الكسب لاعلى الخلق اذ خلق القبيح ليس قبيحاً وانما القبيح الاتصاف به وقصده كما سيجئ تفصيله بحيث لا يتبع للعقل ريبة * وبأنهم لو كانوا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق فانه ان صدق فيه فقد كذب وبالعكس وكذا في قول من قال ما أتكلم به غدا ليس بصادق ثم اقتصر فيه على قوله ما تكلمت به أمس ليس بصادق فان صدق كل من الغدى والامسى يستلزم عدمه وبالعكس فاذا لم يكن قبح الكذب ذاتياً ينقلب مرة حسناً وأخرى قبيحاً ولا محذور فيه وأما اذا كان ذاتياً والذاتي لا ينقلب ولا يتفك بل يدوم فيلزم اجتماع المتنافيين بالذات وقد تحير في حله العقول حتى سماه صاحب المقاصد جذراً لاصم * الجواب انه ان اريد الالزام فلا يتم على مشايخ الحنفية ان لا يلزم من عدم كونها ذاتيين في البعض عدمه مطلقاً وان الخبر اشارة الى المخبر عنه والاشارة الى الشيء لا يمكن أن تكون الى نفس تلك الاشارة فلا يدخل نفس الخبر في الحكم الذي يتضمنه ذلك الخبر ولا يتناول الحكم كما لو استثناء كما ذكره الشريف العلامة يعني كما ان الاشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم الذي يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر لان حقيقة الاخبار هو الحكاية عن النسبة الواقعة على الوجه المطابق أولاً ومن شأن الحكاية أن يكون للحكي عنه تعين في الواقع مع قطع النظر عن الحكاية * قال جلال الدين الدواني فلو قال هذا الكلام مشيراً الى نفس هذا الكلام لم يصح اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة الواقعة وانما يوصف بهما الكلام الذي هو اخبار وحكاية عن نسبة واقعة وهي مفقودة فيه بل لاحكاية حقيقة فيكون كلاماً خالياً عن التحصيل ولا يكون

خبراً حقيقة* وفي شرح النونية لمولانا الخيال في القول الثاني اشارة الى أنه متكلم
وان ذلك الكلام ليس بصادق والاول صادق فيكون الامسى كاذباً لتخلف فرد من
الكلية ويلزم كذب الثاني بلا استلزام صدق الاول كذبه وكذب الثاني صدقه
ولا كذب الامسى صدقه

﴿الفرقة الثالثة والعشرون في أن الايمان بالله هل وجب بالعقل أم لا﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولا لوجب عليهم بعقوبهم
معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به من الحياة والعلم والقدرة وغيرها
وكونه محدثاً للعالم كما هو المشهور عن الامام الأعظم والمستفاد من التأويلات للامام
علم الهدى أبي منصور الماتريدي والمصرح به في شرح الوصية لأكل الدين البابردي
وفي اشارات المرام هكذا صرح الحاكم الشهيد في المنتقى والناطفي في الاجناس وأبو
زبيد في التقويم ونور الدين البخاري في الكفاية* وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة الى
أنه لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعث فيعذر الناس في الشايق الذي لم تبلغه الدعوة
كما هو المصرح به في شرح الوصية للشيخ الأكل والمسايرة للامام ابن الهمام والمستفاد من
التلويح* وفي اشارات المرام هكذا صرح في الكشف الكبير* وقال الامام السيوطي
في رسالة مفردة لابوي النبي عليه السلام قد أطبق أئمتنا الشافعية من أهل الكلام
والأصول على أن من مات ولم تبلغه الدعوة يموت ناجياً* احتج مشايخ الحنفية بقوله
تعالى أن أنذر قومك من قبل أن يأتهم عذاب أليم حيث دل على أن حجة الايمان تلزم
الخلق قبل أن يأتهم النذير لانها لو كانت لا تلزمهم لكانوا في أمن من نزول العذاب
بهم قبل أن يأتهم النذير فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل أن ينذروا فلما خوفوا
بنزول العذاب بهم قبل أن يأتهم دل على أن الحجة لازمة عليهم وان الله تعالى يعذبهم
لتركهم التوحيد وان لم يرسل اليهم الرسل كما في التأويلات لعلم الهدى أبي منصور
الماتريدي* وبأنه لو كان معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لا من قبل الله تعالى وحده
جميع الناس في معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لا من قبل الله تعالى وحده
بتركيب الله العقول والتوفيق للاستدلال ولم يثبت كل ذلك من قبل الشرع* لكن
الحكم بحسن الاحسان وقبح كفرانه مشترك بين جميع العقلاء وعمله المشترك مشتركة

فلا يكون موقوفا على الشرع لعدم اختصاصه بالشرع ولا عرفيا ولا عاديا ولا لفرض
لعدم اختصاصه بأهل عرف أو عادة أو فرض بل ذاتيا للفعل مدركا بالعقل كيف
ووجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع عند المكلفين يتوقف على تعريف الله
تعالى لهم بتركيب الله تعالى العقول فيهم كما في كتاب العالم والمتعلم لا مامنا الامام
الاعظم * واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
حيث نفى العذاب مطلقا قبل وصول الشرع ولو وجب شيء من الاحكام قبله لالزم
بتركه العذاب قبله واللازم منتف بالنص * الجواب ان الآية الكريمة محمولة على
عذاب الاستئصال ونفي وقوعه قبل بعث الرسول لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا
أرسلنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها الآية على ذلك وللجمع بينها وبين الآية المثبتة
للعذاب قبل بعث الرسول كما في قوله تعالى أن أنذر قومك من قبل أن يأتهم عذاب
أليم فان حمل قوله تعالى وما كنا معذبين الآية على الاطلاق يستلزم التنافي الظاهر
بينهما أو أن الآية الكريمة محمولة على الاعمال التي لا يعرف وجوبها الا بالشرع للجمع
بينهما كما مر * واعترض الامام الرازي في التفسير الكبير على استدلالهم بالآية الكريمة
بوجهين * الاول انه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي لان التأمل في
محجزات الشارع لو وجب بالعقل ثبت الوجوب العقلي ولو وجب بالسمع لزم اثبات
الشيء بنفسه * الثاني انه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت وجوب الاحتراز عن العقاب
لانه لو ثبت بالعقل ثبت الوجوب العقلي ولو ثبت بالسمع لزم اثبات الشيء بنفسه وبقوله
تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتجاج والعذر
لناس على الترتل في الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان العقل حجة مستلزما لزم انتفاؤه
وايس كذلك بالنص * الجواب ان المراد لئلا يكون حجة أصلا لا مطلقا ولا من وجه كما هو
المتبادر من الوقوع في سياق النفي فيعلم افراد الحجج فان العقل دليل اجمالي والتفصيل
الى الرسل والعقل اذا لم ينبه جاز أن يغفل فـ كان له نوع حجة كما في كشف الكشاف
فلا يستلزم النفي حجة العقل في بعض الاحكام قبل البعثة * (تمت) في فصول ابدائع
المذهب أن العقل معتبر شرطا للوجوب عند انضمام أمر آخر كإشاد وتبنيه على
الاستدلال أو ادراك المدة التجربة المعينة على الاستدلال وليس في مدة التجربة تقدير بل

في علم الله تعالى ان تحققت يعذبه على هذا يحمل قول الامام الاعظم لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لقيام الآفاق والأنافس انتهى وقول الشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند ان وجوب الايمان بالله تعالى وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى عقلي وأن من لم يبلغه دعوة نبي ولم يؤمن حتى مات هو ومحمد في النار انتهى فلا يقال ان من مات في زمان الفترة ومن مات في شاهر الجبل ولم يبلغه الدعوة مات ناجيا * قال الامام السيوطي رأيت الشيخ عز الدين بن عبد السلام قال في أماليه كل نبي أرسل الى قومه الانبياء فلي هذا يكون ما عدا قوم كل نبي من أهل الفترة وأما ذرية النبي فانهم مخاطبون ببعثة السابق الا أن يندرس شرع السابق فيصير الكل من أهل الفترة فلا يعذب فانه على أصل الفطرة وقال من بلغته دعوة نبي من الانبياء السابقين ثم أصر على كفره فهو في النار قطعاً

❦ الفريضة الرابعة والعشرون في حقيقة الايمان ❦

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن الايمان هو الاقرار والتصديق بمعنى ان الاقرار شرط منه ركن داخل فيه كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن أصحابه كما في عقائد الامام الطحاوي وبحر الكلام للامام النسفي والمسيرة للامام ابن الهمام وشرح الفقه الاكبر لعلي القاري الى هذا ذهب الامام السرخسي وشيخ الاسلام علي البرزدي كما في التسديد وغيره وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى أن انطق من القادر شرط في الايمان خارج عن ماهيته التي هي التصديق كما هو المفهوم من المواقف والمصرح به في شرح جوهر التوحيد للامام اللقاني وفي المسيرة للامام ابن الهمام الى هذا ذهب علم الهدى أبو منصور الماتريدي وهو المختار عند جمهور مشايخ الاشاعرة * استدلل مشايخ الحنفية بان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل من التصديق القلبي والتصديق اللساني ركنين في مفهوم الايمان وبقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث أخرجه البخاري ومسلم * وبان الاحتياط في اعتبار الركنية والاحتياط أمر لازم سيما في أصل كل أصل وبأن الله تعالى ذم المتمكن المعانداً أكثر من ذم الجاهل المقصر فلو لم يكن الاقرار ركنًا لازماً لما ذمه كما ذكره بعض أئمة التفسير * قال الامام ابن الهمام

في المسيرة في قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الامن أكره جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفا عنه بالأكره واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتباره لاتحاد مورد الايمان والكفر اذ لا قائل بتغاير مورد هما وصرح في الآية باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر له أيضا بقوله وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله ولكن من شرح بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الايمان بهما * واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الايمان وقوله وقلبه مطمئن بالايمان حيث دلت الآيات على محلبة القلب فدل على أن الايمان هو التصديق التلبي فقط * الجواب انه لما كان التصديق ركنا أصيلا ثابتا بكل حال والاقرار ركنا تابعه له دليلا عليه معتبرا بعباط بقلته له خصه بالذكر لالكون الايمان مجرد التصديق اذ لا دلالة على الحصر على انه ثبت عن الامام ان القول بأن الاقرار باللسان غير معتبر في تحقيق الايمان خرق للاجماع كما في بعض حواشي (٢) التفسير فائدة التصديق المعتبر في الايمان هو الاستيقان بوجود الصانع تعالى وتقدس وقبول نبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعتها في جميع ما أخبر به وليس هو التصديق المعتبر في الميزان نص على ذلك الشريفة العلامة في حاشية التلويح ومصالح الدين اللاري في شرح الأربعين كما في اشارات المرام * وتفصيله ما وقع في التلويح من أنه ذكر الصدر العلامة أن التصديق أمر اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير أن ينسب اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا * ولقد طال النزاع بين الصدر ومعاذ في تفسير التصديق المعتبر في الايمان أنه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور أم غيره * وقال صاحب التلويح يجب أن يعلم أن معنى التصديق الذي يقال له بالفارسية كز ويدن وهو المراد بالتصديق في علم الميزان على ما صرح به ابن سينا وحاصله انه اذعان وقبول بوقوع النسبة أولا ووقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغاير للتصديق المنطقي وهم وجعل هذا التصديق حاصلًا للكفار ممنوع * هذا ويرد عليه أن التصديق على ما ذكره يكون من الكيفيات النفسانية دون الافعال

(٢) يعني حاشية شيخ زاده المؤلف على تفسير البيضاوي

الاختيارية فلا يصح الأمر بالايمن * وفي المسيرة لابن الهمام ذهب امام الحرمين الى أن التصديق من قبيل الكلام النفسي وظاهر عبارة الشيخ الاشعري أن التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى

﴿الفريضة الخامسة والعشرون في أن الايمان هل يزيد وينقص أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية ومعهم امام الحرمين الى أن الايمان لا يزيد ولا ينقص كما هو المستفاد من التأويلات لعلم الهدى أبي منصور الماتريدي والمصرح به في بحر الكلام للامام النسفي (١) وشرح الجوهرة للامام اللقاني وغيره * وذهب مشايخ الاشاعرة منهم الامام الشافعي الى أن الايمان يزيد وينقص كما في المواقف وشرحه والمسيرة للامام ابن الهمام وشرح الجوهرة للامام اللقاني وغيره * استدل مشايخ الحنفية بأن الواجب في الايمان هو التصديق البالغ حد الجزم وذلك لا يقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتماله ولو بأبعد وجه ينافي اليقين ولا يجامعه وبأنه أجمع الاجماع على أن الايمان واحد وأهله في أصله سواء ووحدة واستواء أهله فيه ينافي التفاوت كما يدل عليه ما هو المصرح في التأويلات نقلاً عن كتاب العالم للامام الاعظم وعقيدة الامام الطحاوي (١) والمسيرة للامام ابن الهمام * واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وإذا تليت عليهم آياته زادتهم ايماناً وبقوله تعالى ليزدادوا ايماناً مع ايمانهم وبأنه لو لم يتفاوت حقيقة الايمان لكان ايمان آحاد الأمة من أهل المعاصي مساوياً بالايمان الرسل والملائكة واللائم باطل وكذا الملزوم * الجواب ان الزيادة والنقصان ليسا في ذات الايمان بل هما أمور زائدة عليها كالاجلي والجلاء (٢) وما يتخيل من أن الجزم يتفاوت فليس رجوعه الا اليه ما فاذا ظهر الجزم بمحدث العالم بعد ترتيب مقدماته كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار أنه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر فيتحيل أن الجزم في الثاني أقوى وليس أقوى في ذاته بل انما هو أجلى في العقل * وفي

(١) أي أبي المعين ميمون

(٢) نسخه ككونه جلياً وأجلى

المسيرة لابن الهمام نحن معاصر الحنفية تمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لا امتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها فلا نسلم أن ماهية اليقين من المشكك وان اليقين يتفاوت بمقومات الماهية يعني باجزائها بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها العارضة لها كالالف والتكرار فالإيمان لا تفاوت في ذاته بل في جلالة واشراقه على هذا تحمل الآيات الواردة في زيادة الإيمان وقول الامام الأعظم أقول إيمانى كإيمان جبرائيل عليه السلام ولا أقول إيمانى مثل إيمان جبرائيل عليه السلام لان المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه كما فى المسيرة * ويحمل قوله فى كتاب العالم كما نقله فى التأويلات إيماننا مثل إيمان الملائكة لانا آمننا بوحدا نيته تعالى وربوبية مثل ما أقربت به الملائكة وصدقته بالانبياء والرسل على وحدة الإيمان فى ذاته واستواء أهله من أهل السموات والأرض فى أصله * وأجاب بعضهم وهو المشهور أن الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن به والصحابه كانوا آمنوا فى الجملة وكانت الشريعة لم تتم وكانت الأحكام تنزل شيئا فشيئا ولا يختص ذلك بعصره عليه السلام لا مكان الاطلاع على التفاصيل فى غيره من الاعصار

﴿الفريدة السادسة والعشرون فى أن إيمان المقلد هل يصح أم لا﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن من اعتقد أركان الدين تقليدا كالنوحيد والنسبة وغيرهما يصح إيمانه كما هو المروى عن الامام الأعظم والمشهور عند أصحابه الى هذا ذهب مالك والشافعى وأحمد كما فى شرح عقيدة الطحاوى للشيخ أبى المحاسن والعمدة للامام حافظ الدين النسفى وشرحه الاعتماد وشرح بدء الامالى للشيخ على القارى * وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة منهم الشيخ الاشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى والاستاذ أبو اسحق الاسفرائينى وامام الحرمين الى عدم الاكتفاء بالتقليد فى العقائد الدينية كما فى شرح الجوهره للامام اللقانى وشرح أم البراهين للامام السنوسى وشرح الامالى للشيخ على القارى * وفى الشرح القديم للعمدة النسفى قال الشيخ الاشعرى شرط صحة الإيمان أن يعرف كل مسئلة بدليل قطعى (١) عقلى * وفى شرح أم البراهين نقل عن

(١) قوله قطعى اختص بالبرهان وخرجت الخطابة

الشامل لامام الحرمين أن من عاش بعد البلوغ زمانا يسعه النظر فيه ولم ينظر
 لم يختلف في عدم صحة إيمانه * وفي المسيرة لابن الهمام ظاهر عبارة الشيخ أبي
 الحسن الأشعري أن التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه
 وتحتمل عبارته أنه هو المجموع المركب من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل
 منهما ركنا في الإيمان عنده * استدل مشايخ الحنفية بأن النبي عليه السلام وأصحابه
 والتابعين قبلوا إيمان الأعراب الخاليين عن النظر والاستدلال ولم يشتغلوا بتعليم
 الدلائل فلو كانت شرطاً في صحة الإيمان لما تروا * وبأنه ثبت بنص الحديث وأجمع
 عليه الإجماع أن عوام هذه الأئمة حشوا الجنة ولا شك أن أكثرهم مكثفون بالتقليد على
 رأى الأشعري ولو لم يصح الإيمان إلا به لما كانوا من حشوا الجنة * استدل مشايخ
 الأشاعرة بأن التصديق لا يوجد دون العلم والمعرفة بناء على أن العلم ذاتي للتصديق
 أو شرط له ولا علم للمقلد حتى يحصل التصديق ولو لم يحصل لا يحصل الإيمان كما في شرح
 الجوهرية * الجواب أن التصديق بدون العلم محال إلا أنه اكتفى فيه بمحصل العلم
 بوجه ما وإن لم يوجد كما له بدليل قبول النبي عليه السلام وأصحابه إيمان الأعراب
 فالمصدق من حيث أنه مصدق قد حصل له العلم بوجه ما وإنكار هذا إنكار
 للضرورة * وبأن العلم الحادث نوعان ضروري واستدلالي والإيمان ليس
 بضروري بل موقوف على الاستدلال فالمقلد لم يوجد له الاستدلال فلا يكون مؤمناً
 * الجواب أن الإيمان اختياري وأنه عبارة عن التصديق والتصديق ليس موقوفاً
 على العلم الكامل حتى يتوقف على الاستدلال بل على العلم بوجه ما * وإن الإيمان
 إدخال النفس في الأمان وذلك إنما يكون إذا عرف ما اعتقده على وجه يأمن به من
 الوقوع في الشبهة فإذا لم يعرف كذلك لم يأمن من أن يكون ملتبساً عليه فلا يكون
 التصديق العاري عن المعرفة معتبراً في الإيمان كما في شرح العمدة * الجواب أن
 المقلد وإن لم يأمن من أن يكون ملتبساً عليه كما قيل من رجح أنما يرجع من الطريق
 لا من الفريق لكن حصل له الدخول في الإيمان حالاً وإذا يكفي في الإيمان (فائدة)
 في شرح الجهرية للإمام اللقاني قال علم الهدى أبو منصور الماتريدي أجمع أصحابنا
 على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى وأنهم حشوا الجنة للأخبار والإجماع فيه

لكن منهم من قال لا بد من نظر عقلي في العقائد وقد حصل لهم من المعرفة القدر الكافي فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدث الموجودات وانه تعالى مبدع للكائنات وان يحجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم انتهى * وفي فوائد الامام السنوسي الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وجوب النظر الصحيح فالاعتقاد الصحيح الذي يحصل بالتقليد الصحيح صاحبه مؤمن لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فبقى في مشيئة الله تعالى ان شاء عني عنه وان شاء عذبه * قالوا المعرفة هي الجزم الموافق لما عند الله تعالى بشرط أن يجعل ذلك الجزم بالدليل أو بالتقليد الصحيح وهو الجزم المطابق لما عند الله تعالى من غير دليل * وقال بعض مشايخنا كثر الناس في هذا الزمان ليسوا في درجة الاعتقاد الصحيح بتقليد صحيح مطابق لما في نفس الامر بل من كان في شكل المعرفة والعلم لا يعرف حال نفسه فيظن انه في درجة المعرفة وقد كان في مذاهب وآراء مختلفة لا يفرق بين الغث والسمين بل لا يميز الشمال عن اليمين * في رسالة الامام القشيري من ركن الى التقليد ولم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن سنن النجاة ووقع في أسر الهلاك

﴿ الفريدة السابعة والعشرون في أن الدلائل النقلية ﴾

﴿ دل تفيد القطع أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الدلائل النقلية بعضها يفيد القطع والجزم كما في التوضيح للصدر العلامة وفصول البدائع في الاصول واشارات المرام وغيره * وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انها لا تفيد القطع واليقين بل تفيد الظن كما هو المصرح به في شرح المواقف للشرىف العلامة واشارات المرام والمستفاد من التوضيح والتلويح * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى أفن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه حيث اعتبر شهادة الدليل النقلى للدليل العقلى وبأن الالفاظ المتداولة المستعملة في عصر النبي عليه السلام في معانيها التي تراد منها مستعملة الآن فيما يراد منها في ذلك الزمان فبانضمام القرائن المتواترة المنقولة الينا الى العلم بمعانيها يحصل القطع بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الايمان بالبعث وغيره والصلاة والصوم وغيرها

وغيرها * واستدل مشايخ الاشاعرة بان الدلائل النقلية مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات فلم يدم عصمة الرواة وعدم التواتر وأما العدميات فلائن مبناها على الاستقراء فهو مفيد للظن * الجواب ان من الاوضاع ما هو المعلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكما كثر قواعد انصرف والنحو مما وضع لهيئات المفردات والمركبات والعلم بالارادة يحصل بمعرفة القرائن المتواترة بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في الصلاة والصوم والبعث كقوله تعالى قل يحيمم الذي أنشأها أول مرة ونفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر وذلك لان العلم بتحقيق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر على أن الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين مع الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم بذلك كما يستفاد من فصول البدائع **(فائدة)** القول بمجرد الدليل العقلي في علم الشريعة بدعة وضلالة فأولى أن يكون ذلك في علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة قال نضر الاسلام على البرزوي في أصول الفقه لا يجوز أن يكون علم العقل علة بدون الشرع اذ العلل موضوعات الشرع وليس الى العباد ذلك لانه ينزع الى الشركة فالعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع الذي هو الاصل فعلم أن اثبات الصانع تعالى وتقدس وعلمه وارادته وقدرته وحياته وتكوينه الاشياء وان كان لا يتوقف من حيث ذاته على الكتاب والسنة لكنه يتوقف عليه ما من حيث الاعتداد والاعتبار كما في شرح الفقه الاكبر لعلي القاري * وذكر بعض مشايخنا عن أبي حفص الكبير أنه قال من لم يزن أفعاله وأقواله واعتقاده بميزان الكتاب والسنة ولم يهتم خواتمه فلا تعدوه في ديوان الرجال وقال الجنيد البغدادي مفتي الشريعة والطريقة الطرق الى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق وكلها مسدودة على الخلق الاعلى من اقتنى أثر الرسول

(الفريضة الثالثة والعشرون في أن الايمان مخلوق أم لا)

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الايمان غير مخلوق كما في تعديل العلوم للصمد العلامة

وبجر الكلام للإمام النسفي وشرح الفقه الأكبر لعلى القارى وفي فتاوى الامام
الكردرى هكذا روى عن الامام وعن كثير من السلف واتفق عليه أئمة بخارى وفي
شرح التعديل يجب أن يعلم أن الايمان غير مخلوق عندنا * وذهب المشايخ من الاشاعرة
الى أن الايمان مخلوق كما في شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى والشرح الكبير
للإمام اللقاني وغيره والى هذا مال بعض مشايخنا * احتج مشايخ الحنفية بأن الايمان
لا يحصل الا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك كله من الله تعالى ومرجعه الى
التكوين وهو غير مخلوق كما في بجر الكلام وشرح الجوهرة * ووجه الاستدلال في
شرح التعديل على غير ما ذكر حيث قال ان هذا في غاية الدقة وذلك أن الايمان هو
التصديق أى الحكم بالصدق وهو ايقاع نسبة الصدق الى النبي عليه السلام وهو غير
مخلوق كما صرح بذلك في التوضيح وسيجى ذلك بمرهانه * واحتج مشايخ الاشاعرة بأن
الايمان لا يحصل الا بالعزم والقصد والقبول وذلك كله من الله فهو مخلوق اذ العبد
مخلوق بكل صفاته * الجواب أن الايمان وان كان حصوله بالقصد والقبول الا أنه
لا يتم الا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك من الله تعالى والى الله ومتى اجتمع صفة
الحق تعالى مع صفة الخلق لا يعبا بصفة الخلق بل صفة الخلق في جنب صفة تعالى
لا تعد قال الكردرى ان كل من لم يميز صفة الله وصفة الخلق فهو ضال فلما كان الايمان
عبارة عما ذكر نالم يصح القول بأنه مخلوق انتهى * فائدة * في فتاوى الامام الكردرى
قال الامام (١) محمد بن الفضل من قال الايمان مخلوق لا تجوز الصلاة خلفه
ووقعت هذه المسئلة بفرغانة فأتى بحضر عنها الى بخارى فانفقوا على انه غير مخلوق
والقاتل بخلقه كافر وأخرج صاحب الجامع الامام البخارى من بخارى بسببه
* الفريضة التاسعة والعشرون في أن الايمان والاسلام واحد أم لا *
ذهب مشايخ الحنفية الى أن الايمان والاسلام واحد كما في التأويلات للشيخ علم الهدى
أبى منصور الرازمي والعمدة للإمام النسفي والمسيرة للإمام ابن الهمام * وذهب جمهور
مشايخ الاشاعرة الى أنهما متغايران كما هو المصرح به في الشرح الصغير والكبير
لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني والشرح القديم للعمدة معزى بالشرح السنة لمحيى السنة

(١) هو قاضيان

والمستفاد من شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني * استدلل مشايخ الحنفية بأن الاسلام هو جعل الاشياء كلها لله تعالى خاصة سالمة لا يشرك فيها غيره والايمان هو التصديق وهو أن يصدق أن الله تعالى رب كل شئ فاذا صدق أنه رب كل شئ فقد جعل الاشياء كلها لله تعالى سالمة كما في التأويلات لعلم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي * ويؤيده قوله تعالى فأخر جناتنا من كان فيها من المؤمنين فأوجدنا فيها غير بيت من المسلمين وقوله تعالى قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم أن هذا كم للإيمان كما في الشرح القديم * للعمدة واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الحديث حيث دل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي فيتغيران * الجواب أن المقصود منه بيان ثمرات الاسلام وعلاماته بدليل قوله عليه السلام تقوم وفدوا عليه عليه السلام أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله أعلم قال شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وابتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغمم الخمس كما في شرح العقائد لسعد الدين التفتازاني و بهذا اندفع ما قالوا أيضا من أن مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبي عليه السلام مما علم من الدين ضرورة بمعنى اذعانه له وتسليمه اياه ومفهوم الاسلام امتثال الاوامر والنواهي بيناء العمل على ذلك الاذعان فهما مختلفان

والفرق بينهما الثلاثون في أن العبرة في الايمان للخواتم أم لا

ذهب مشايخ الحنفية الى أن من قام به الايمان فهو مؤمن في الحال وان كفر في آخر عمره ومن قام به الكفر فهو كافر في الحال وان آمن في آخر عمره كما في العمدة للامام النسفي وشرحه الاعتماد وشرح الفقه الأكبر لعلي القاري * وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه من الأشاعرة الى أن من ختم له بالايمان لم يزل مؤمنا وان كان في الحال كافرا ومن ختم له بالكفر لم يزل كافرا وان كان في الحال مؤمنا كما في أنوار التنزيل للامام البيضاوي والشرح القديم للعمدة وشرح الفقه الأكبر لعلي القاري * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله حيث دل على أن له قبل صدور الكفر حال ايمانه عملا معتبرا اذ لو لا ذلك لما بقي معنى لا حبط العمل فدل على

أنه حال إيمانه مؤمن وبأنه لما كانت التوبة عن الكفر مقطوعة القبول ثبت أنه تغير
عن حاله وصار مؤمناً فالتعالى بعلمه حال إيمانه مؤمناً فلو علمه في ذلك الحال كافر العله
على غير ما هو عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً * واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى
فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين حيث كان قوله تعالى وكان من
الكافرين تعليلاً لأبائه واستكباره على معنى كيف لا يمتنع ولا يستكبر عن أمثاله
ما أمر به وقد كان من الكافرين واستلزم هذا المعنى كونه من الكافرين سابقاً على
الاباء والاستكبار * الجواب أن ما يقتضيه كان من السابق على الاباء والاستكبار هو
سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لا سبق اتصافه بالكفر لعدم وجود اتصافه به
فيصح تعليلاً لهما بالسبق بهذا المعنى ولا حاجة إلى ما قالوا وإن كان استثنائاً فالبیان حاله
لسبب الاباء والاستكبار فيكون بمعنى صار كما في قوله تعالى (فكان) بمعنى فصار
(من المفرقين)

* الفريدة الحادية والثلاثون في أن السعادة والشقاوة هل تبدلان أم لا *

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن السعيد قد يشقى والشقي قد يسعد كما في العمدة للإمام
النسفي وجمراح الكلام لا ي المعين النسفي وتفسير الباب للإمام البغدادى وشرح الفقه
الأكبر لعلى القارى * وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد
كما في الفوائد للشيخ الأجل الامام الخاطرى والشرح الصغير والكبير للجوهرة
للإمام اللقاني وشرح الفقه الأكبر لعلى القارى * استدلل مشايخ الحنفية بقوله تعالى
قل للذين كفروا ان ينتروا يغفر لهم ما قد سلف حيث دل على غفران ما قد سلف قبل
الاسلام بالاسلام فلو لم يكن (١) الشقى سعيداً لفاتت فائدة الغفران * وبقوله
عليه السلام الاسلام الاسلام يجب ما قبله * وبأنه اذا عرض الاسلام على الكفر يبطله ويرفع
أحكامه واذا عرض الكفر على الاسلام العباد بالله يبطله ويرفع أحكامه فكانا من
صفات الخلق وصفاته تتبدل وتغير في تبدلان وتغيران * واستدل مشايخ الأشاعرة
بقوله عليه السلام السعيد من سعدني بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه * وبأنه
لو عرضا على شخص واحد لزم في حال إيمانه استحقاقه الثواب الدائم وفي حال كفره

(١) بمعنى فلو لم يصر

استحقاقه العقاب الدائم والجمع بينهما محال وكذا الجمع بين الاستحقاقين * الجواب
عن الأول أن قوله عليه السلام لبيان أن في عاقبة الأمر بآيهم ما يختم أول بيان أنه من
أهل الجنة أو من أهل النار نص على ذلك مولانا العلامة في الحديث الأربعين ويدل عليه
ما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه عليه السلام قال إن أحدكم يجمع خلقه
في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقته مثل ذلك ثم يكون مضغته مثل ذلك ثم يرسل
الله تعالى الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات يكتب رزقه وأجله وعمله
وشقى أو سعيد * وعن الثاني أن الإيمان والكفر لما لم يحجة الاستلزام وجود أحدهما
سلب الآخر أو وجب الإيمان استحقاق الثواب الدائم باطلال الكفر ورفع استحقاق
العقاب الدائم وأوجب الكفر استحقاق العقاب الدائم باطلال الإيمان ورفع استحقاق
الثواب الدائم فلا يلزم الجمع لا بين الثواب والعقاب ولا بين الاستحقاقين * **فائدة**
في شرح الجوهرية قرر الاختلاف بوجه يكون لفظياً وهو أن السعيد من علم الله تعالى
في الأزل موته على الإيمان وإن تقدم منه كفر والشقي من علم الله تعالى موته على
الكفر وإن تقدم منه إسلام فعلى هذا لا يتصور في السعيد أن يشقى ولا في الشقي أن
يسعد كما قاله مشايخ الأشاعرة وأما عند مشايخ الحنفية فالسعيد هو المسلم والشقي هو
الكافر فعلى هذا يتصور أن السعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الإيمان وإن الشقي قد يسعد
بأن يؤمن بعد الكفر إلا أن الروايات واستدلالاتهم تدل على أن الاختلاف في أن
من ارتد بعد الإيمان هل يكون سعيداً قبل الارتداد أو شقياً وإن آمن بعد الكفر
هل يكون مؤمناً في حال الكفر أم لا ويدل على هذا ما قال الشيخ الأجل الامام الخطاطرى
إن الأشاعرة قالوا إن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا مؤمنين في حال سجودهما
للصنم وسحرة فرعون كانوا مؤمنين في حال حلفهم بعبدة فرعون * ويؤيده ما قال
الحافظ البغدادى في تفسير الباب عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما أنه ما قال
يمحو الله تعالى السعادة والشقاوة ويثبت ما يشاء حتى أن عمر رضي الله عنه كان
يطوف بالبيت ويبكى ويقول اللهم إن كنت كتبتني في أهل السعادة فأثبتني فيها
وإن كنت كتبتني على الشقاوة فأحني وأثبتني على السعادة * وفي أصول الدين
للشيخ الأجل الامام الخطاطرى الشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تبدل سعادة

بأفعال السعداء والسعادة المكتوبة فيه تبدل بأفعال الأشقياء وقالت الاشعرية لا يتبدل ذلك وعن هذا قالوا ان أبا بكر رضى الله عنه كان سعيدا في حال سجوده للصنم * ودليلا نقوله تعالى يحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب أى يحو المعاصي عند التوبة ويثبت التوبة وذلك أن المكتوب في اللوح المحفوظ صفة العبد سعادة وشقاة والعبد يحو زعليه التبديل من حال الى حال فكذا صفتة انتهى * وأما علمه تعالى في الأزل أنه أيهما يختار يعنى السعادة والشقاوة في آخر الأمر فلا يتبدل اذ يلزم حينئذ انقلاب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

﴿الفريدة الثانية والثلاثون في الاستثناء في الايمان﴾

* ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا يصح ان يقال أنا مؤمن ان شاء الله كما هو المصريح به في أصول الدين للإمام عبد العزيز السمرقندى والعمدة للإمام النسفى وشرح الوصية لأكل الدين * وذهب مشايخ الاشاعرة الى أنه يجوز أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله كما في العمدة للإمام النسفى وشرح الجوهرية للإمام الاقانى وشرح الوصية للشيخ أكل الدين * استدلل مشايخ الحنفية بأن الايمان لا يصح الا بالتصديق البالغ حد الجزم والشرط يدل على حصول التوقف وعدم الجزم وهو شك في الايمان كما يستفاد من شرح الجوهرية وبقوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا خفيث أى بالجملة الاسمية وضمير الفصل معروفا للخبر مؤكدا بالمصدر دلالة بينة على أن الايمان قائم بهم كما يستفاد من شرح الوصية للشيخ الاكل * واستدل مشايخ الاشاعرة بأن من قال أنا مؤمن حقا عند الله يكون حكما على علم الله تعالى في الغيب وكل من علم الله أنه يموت كافرا لا يموت مسلما لان علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير فهذا الرجل يقول أنا مؤمن حقا وفي علم الله أنه يموت كافرا فيكون مخبرا بخلاف ما عند الله وذلك لا يجوز كما في بحر الكلام * الجواب أن من حكم بأنه مؤمن ليس الإباء على ان الايمان الصحيح يبطل الكفر اذ لو لم يبطل قطعاً لزم الشك في الايمان وذلك كفر وانه ليس بناء على علم الله تعالى في عاقبة الأمر بل على تعلق علمه تعالى في حال ايمانه لان الله تعالى يعلم الشيء على ما هو عليه وهو مؤمن في الحال بناء على أن التوبة الصحيحة من الكفر مقطوعة القبول * (فائدة) كل أمر متحقق في الحال أو في الماضي من الزمان لا يجوز الاستثناء فيه وأما دخول الجنة فيشترط فيه

الموت على الايمان وذلك في التالى من الزمان فجاز الاستثناء فيه ثم الاستثناء برفع جميع العقود كالطلاق والعنق والبيع وكذلك يرفع عقد الايمان كما في بحر الكلام * وفي شرح جوهر التوحيد عند الاشاعرة يصح أن يقال أنا مؤمن ان شاء الله نظر المآل وعند الماتريديه لا يصح وهذا فرع مسألة الموافاة انتهى

﴿ الفريدة الثالثة والثلاثون في أن الرسل والأنبياء عليهم السلام بعد ﴾

﴿ أنتقالهم من هذه الدار رسل وأنبياء حقيقة أو في حكمها ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أنهم رسل وأنبياء حقيقة * وذهب الاشعري ومن تابعه الى أنهم في حكم الرسالة كما في بحر الكلام للإمام أبي المعين النسفي وشرح عقيدة الطحاوي للإمام أبي المحاسن القونوي وغيره * استدلل مشايخ الحنفية بقوله تعالى لانفرق بين أحلمن رسله الآية حيث دل اطلاقه على الاتحاد بين الرسل في وصف الرسالة في عصر النبي عليه السلام وعدم التفاوت في وصفها وهذا ينفي كون من مات منهم في حكم الرسالة والافيه كون النبي عليه السلام في حكمها وهو باطل وبأن المتصف بالرسالة والنبوة الروح وهو لا يتغير بالموت ولا يتغير وصفها كما في شرح الطحاوي * واستدل مشايخ الاشاعرة بأن الرسالة والنبوة كانا عرضا والعرض لا يبقى زمانين سيما اذا كانا مختلفين فان من صلى الظهر وفرغ منها لا يقال انه في الصلاة والمصلي اذا سبقه الحدث فذهب ليتوضأ يكون في حكم الصلاة لا في أصل الصلاة * الجواب انه لما ثبت أن المتصف بهما الارواح ولم يتعلق الموت بها كانتا باقيتين ببقاء الارواح على أن الآية الكريمة تمنع كونهم في حكم الرسالة

﴿ الفريدة الرابعة والثلاثون في أن الذكورة هل هي شرط النبوة أم لا ﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الذكورة شرط النبوة كما في بدء الامالى لسراج الدين الاوشى وشرحه للشيخ علي القاري واشارات المرام لقاضي القضاة البياضي * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى انها ليست شرطا لها بل صحت نبوة النساء كما هو المصرح به في شرح بدء الامالى للشيخ علي القاري والمستفاد من شرح عمدة الاحكام للسراج البلقيني واشارات المرام * استدلل مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم حيث دل على أن الارسال ما كان الا للرجال لا لغيرهم فينفي نبوة المرأة

و بأن المرأة لا تصلح للامارة والقضاء فلا تصلح للنبوّة * واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وأوحينا الى أم موسى الآية حيث دل على انه وقع الايماء اليها والايحاء من خصائص الانبياء عليهم السلام * الجواب لما كان دلالة قوله تعالى وما أرسلنا من قبلك الا رجلا قطعيا يحمل قوله تعالى وأوحينا الى أم موسى على الايماء الى بعض الانبياء المبعوث في ذلك الزمان كشعيب عليه السلام ثم ان ذلك النبي عرفها مراسلة أو مشافهة أو على بعث ملك اليها على وجه النبوّة بل على طريقة بعث جبرائيل عليه السلام الى مريم في قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا وبلغ ذلك الملك اليها ما أوحى اليه أو على الالهام كما في قوله تعالى وأوحى ربك الى النحل بأن أوقع الله تعالى في قلبها عزيمة جابرة على أن تلقيه في التابوت ثم تقذف التابوت في اليم كما في بعض حواشي أنوار التنزيل * (فائدة) في شرح بدء الامالى للشيخ على القاري قال ابن جماعة مذهب أهل التحقيق أن المذكورة شرط النبوّة خلافا للشيخ أبي الحسن الأشعري والامام القرطبي * وقال وقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وزاد العلامة المتقن السراج البلقيني في شرحه لعمدة الأحكام حواء وأم موسى * (الفريضة الخامسة والثلاثون في أن عوام البشر من الاتقياء أفضل) *
 * (من عامة الملائكة أم لا) *

ذهب مشايخ الحنفية الى أن رسل البشر كوسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر وعامة البشر من الاتقياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها كما هو المصرح به في العمدة للامام النسفي وشرحه التقديم وشرح الجوهره للامام اللقاني وجامع البحار شرح تنوير الابصار * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى أن رسل البشر أفضل من الملائكة والملائكة أفضل من غير الانبياء من البشر فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر كما في شرح جوهره التوحيد للامام اللقاني وذهب بعض مشايخ الاشاعرة كالخليمي والقاضي أبي بكر الباقلاني الى تفضيل الملائكة مطلقا والى هذا ذهب أهل الاعتزال كما في المواقف وشرحه الشريفي * استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم الآية حيث دل على أنهم يزورون المسلمين في

الجنة والمزور أفضل من الزائر كما في جامع البحار وبأن البشر يحصلون الفضائل
والكمالات العلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات والعبادات وكسب الكمالات مع الشواغل
والصوارف أشق وأدخل في الاخلاص فيكونون أفضل * واستدل مشايخ الاشاعرة
بأن الملائكة روحانية نورانية لطيفة لا يحجب لهم عن تجلي الانوار القدسية فهم أبدا
مستغرقون في مشاهدة الانوار البانية والبشر مركبون من المادة الظلمانية المانعة عن
مشاهدة الانوار الالهية فيكونون أفضل وبأن كمالات الملائكة في مبدء الفطرة
والكمالات البشرية لا يحصل لهم منها ما حصل الاعلى سبيل التدرج والانتقالات
الكثيرة والمراجعات الطويلة فتكون كمالات الملائكة أكمل من كمالاتهم كما
يستفاد من المواقف وشرحه * الجواب أن النزاع ليس في تفضيل الاصل والمادة
بل في الافضية بمعنى أكثرية الثواب ولا شك أن العبادات العلمية والعملية المكتسبة
مع العلائق والعوائق أفضل من الطاعات الفطرية التي لا حرج فيها وقد اجمعوا
على أن أفضل العبادات أحجزها * **فائدة** في المحيط المختار عندنا أن خواص
بنى آدم وهم الانبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من الاتقياء
أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم ونص قاضيان
على أن هذا هو المذهب المرضي وفي روضة العلماء أبي الحسن البخاري أن الأمة أجمعت
على أن أفضل الخلائق بعد الانبياء جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وجملة
العرش والرؤساء ورؤساء ومالك وأجمعوا على أن الصحابة والتابعين والشهداء
والصالحين أفضل من سائر الملائكة * واختلّفوا في أن سائر الناس بعدهؤلاء أفضل
أم سائر الملائكة قال أبو حنيفة رحمه الله سائر الناس من المسلمين أفضل وقال سائر
الملائكة أفضل صرح بذلك في جامع البحار

الفريدة السادسة والثلاثون في أن القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين أم لا
ذهب مشايخ الحنفية إلى أن القدرة الحقيقية تصلح للضدين كما هو المنقول عن الامام

١ في فوائد الامام محمد بن أبي بكر البخاري قال أبو حنيفة القدرة تصلح للضدين على
سبيل البدل ان شاء فعل هذا وان شاء هذا وتابعه في ذلك القاشي وابن شريح وابن
راوندي لانه محل القدرة وهو الآلة صالحة للضدين

الاعظم والمشهور عن أصحابه والمصرح به في التعديل والمعارف شرح الصحايف والشرح
 القديم للعمدة * وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى أن القدرة لا تصلح للضدين
 بل لكل منهما قدرة على حدة كما في المواقف وشرحه الشريفي والشرح القديم للعمدة
 وشرح الجوهرية للامام اللقاني * واحتج مشايخ الحنفية بأن قدرة العبد لو كانت مخلوقة
 رأسا غير صالحة للفعل والترك لكان العبد مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك
 فيكون مجبور او قد دلت الدلائل القاطعة على أن العبد مختار لا مجبور * وبأن كل
 سبب من أسباب الفعل من الآلات والأدوات كاللسان يصلح للصدق والكذب
 واليد تصلح للخير والشر وغير ذلك فاستثناء القدرة من سائر الأسباب ليس الاتحكما
 كما يستفاد من التسديد للامام السغفاني * واحتج مشايخ الاشاعرة بأن القدرة لو كانت
 صالحة للضدين لزم تسليم كونها قبل الفعل وقد أجمعوا على أنها مع الفعل ولزم قدرة
 العصمة في الكافر والخذلان في المؤمن وكل منهما في وقت واحد واللازم باطل
 لبطلان الوصف بذلك اجماعا كما في التبصرة والتسديد ولزم اتحاد القدرة مع مغايرة
 ما نجاه عند صدور أحد المقدورين لما نجاه عند صدور الآخر كما في شرح المواقف
 * الجواب أن المقصود منها صلاحيتها لها وتلها على سبيل البدلية لكل منهما
 وذلك لا يقتضي التقدم على الفعل ولا اجتماع العصمة والخذلان بالتصاف فاختار
 يفعل بها بلا وجوب فتحلف الفعل ممكن يعني أن القادر المختار يتصور منه اختيار
 الترك بدل اختيار الفعل وكذا عكسه هذا معنى قول الشيخ أبي منصور والماتريدي
 في التأويلات العبد متى اشتغل بفعل صار مضيعا لضده من الأفعال لان كان
 ممنوعا عن الفعل الذي هو ضده فلذلك اذا أثر الكفر وأتى به فقد صار باختياره
 الكفر مضيعا لقوة الايمان لان صار ممنوعا عنها انتهى وكأنه لذة هذا وغوضه
 ظن المنافاة وتوهم ما توهم في شرح التعديل للصدر العلامة وقد توهم بعض الناس
 أن كل من يقول ان القدرة مع الفعل فهو قائل بأن القدرة لا تصلح للضدين وكل من
 يقول ان القدرة سابقة فهو قائل بأنها تصلح للضدين لكن هذا غلط بل المنقول عن
 أبي حنيفة الامام الأعظم انها مقارنة للفعل ومع ذلك تصلح للضدين فالتوسط بين الجبر
 والقدر مبني على ان القدرة مع الفعل وانها تصلح للضدين فالشيخ الاشعري لما قال

بأن القدرة مع الفعل لكن بحيث يجب بها الاثروا انه الاتصلح للضدين وقع في الجبر انتهى
 * وكشفه ان القدرة التي يحصل بها الفعل سبب أو علة للفعل من حيث الذات
 ولا اختلاف فيها من حيث الذات اذا القدرة على السجدة لله تعالى وتقدس وللصنم
 العيان بالله واحدة لا اختلاف بل الاختلاف من حيث الاضافة الى الأمر والنهي
 وقصد الفاعل وذلك لا يوجب اختلاف في ذاتها فالكافر لو اشتغل بالايمان بدل اشتغاله
 في تلك الحال بالكفر لحصل له الايمان بتلك القدرة الا انه قد ضيع القدرة بصرفها
 الى الكفر فكانت العاقبة والمواخذة بصرف القدرة الصالحة للأمر بدولغيره الى
 غيره كما في الشرح القديم للعمدة * (فائدة) ذكر بعض أفاضل معاصرينا أن الله
 تعالى وتقدس خلق العبد وأعطاه قدرة تتعلق بأحد طرفي المقدور فارادة العبد
 مراد الله اجمالا بمعنى أنه يتعلق بأن يحصل له ارادة ما يريد لا تفصيلا بمعنى أنه لا يتعلق
 بخصوصية ارادة العبد المتعلق بخصوصية أحد طرفي المقدور

* الفريدة السابعة والثلاثون في ان قدرة العبد هل فيها تأثير ما أم لا *
 ذهب مشايخ الحنفية الى أن أصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه والاتصاف بكونه
 طاعة أو معصية بقدرة العبد كما في تعديل العلوم والتوضيح للصمد بالعلامة والمسيرة
 للإمام ابن الهمام والاعتماد شرح العمدة للإمام النسفي * وفي اشارات المرام لقاضي
 القضاة البياضي هذا مذهب جمهور مشايخ الحنفية واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني
 من الاشاعرة * وذهب الشيخ الأشعري وجمهور مشايخ الاشاعرة الى ان أفعال
 العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها كما في المواقف لبعض
 الملة والدين وشرح الوصية للشيخ أكل الدين وشرح أم البراهين للإمام السنوسي * وفي
 شرح المواقف للشريف العلامة فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا واحدا وما كسب
 العبد والمراد بكسبه اياه مقارنة لقدرة و ارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير
 ومدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري
 * احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله
 تعالى ذلك بأن الله لم يك مغير انعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى
 لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت دلت الآيات على ان لقدرة العبد تأثيرا ما اذ لو لم يجعل

الله تعالى قدرته مؤثرة بوجه ما مناسب للغير والكسب اليه * واحتج الأشاعرة بأنه لما ثبت بالدلائل القاطعة وجوب انفراد المولى تبارك وتعالى بإيجاد الكائنات وثبت أن للعبد كسبا يقتضى أن يكون الكسب عبارة عن كونه محلا من غير تأثير ومدخل في الأفعال * الجواب أن الله تعالى جعل قدرة العبد واختياره بحيث له ما مدخل في الفعل لا بأن يكون له ما لهما مدخل فيه بل يخلق الله تعالى أياهما على هذا الوجه فلا يلزم من كون الكسب مؤثرا في الاتصاف عدم انفراد مولانا عز وجل في إيجاد الكائنات ونقص في الوهيته وانما يلزم هذا لو كان لهما تأثير لذا اتهمنا من غير أن يخلق الله تعالى بهذا الوجه كما أشير إليه في المسيرة للإمام ابن الهمام ونص عليه في شرح الطوالع لشمس الدين الأصفهاني (١) * (فائدة) قال الامام فخر الدين الرازي الكسب صفة تحصل بقدرة العبد الحاصلة بقدرة الله فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة ويمتازان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب كما في شرح الجوهرية للإمام اللقاني

﴿الفريدة الثامنة والثلاثون في أن الإيقاع حال أم معدوم محض﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن الإيقاع ليس معدوما محضا بل من الأمور الالاموجودة واللامعدومة المسماة بالحال كما في تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة والبدائع للإمام الفنارى والتلويح لسعد الدين التفتازانى * واختاره القاضي أبو بكر الباقلانى وامام الحرمين من الأشاعرة * وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة الى أنه معدوم محض كما هو المصرح به في فصول البدائع وشرح الجوهرية للإمام اللقاني والمستفاد من المواقف وشرحه الشريفي * استدلل مشايخ الحنفية بأنه ان لم يدخل في جملة العللة التامة للحادث أمر لا موجد ولا معدوم تكون اما موجودات محضة أو معدومات أو مركبة لا سبيل الى الأول لانها ان قدمت لزمت قدم الحادث وان حدث شي منها فنقل الكلام الى علته فيلزم التسلسل أو الانتهاء الى القديم فيلزم قدم الحادث ان انتهت اليه أو انتفاء

(١) الاضطرار للعبد مع اقدار الله تعالى على العزم على كل من الفعل والترك كذا قال الامام ابن الهمام في المسيرة

الواجب ان لم تنته ولا الى الثاني لانها لاتصلح أن تكون علة للوجود ولا الى الثالث
اذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود جميع الموجودات الموقوف عليه على عدم شيء
فاما على عدم السابق القديم فيلزم قدم الحادث لان العلة التامة تتركب منه ومن
الموجودات المستندة الى الواجب أو على عدمه اللاحق * وذلك اما بزوال وجود جزء
من علة وجوده أو بقاءه وننقل الكلام اليه في تسلسل أو ينتهي الى الواجب ويلزم
انتفاؤه أو بزوال عدم له مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال عدمه هو الوجود فيتوقف
وجود الحادث على عدم موقوف على هذا الوجود فيبقى شيء من الموجودات
الموقوف عليها فلم يكن المفروض جملة جملة هذا خلف أما اذا دخل في العلة أمر
لا موجود ولا معدوم كالإيقاع والاختيار فهو لا يستند الى الواجب بطريق الوجوب
لعدم وجوده حتى يلزم قدم الحادث أو انتفاء الواجب بل يقع منه أي وقت كان من
غير تعليل ولا يلزم الوجود بلا موجب بدل ترجيح أحد المتساويين * استدلل مشايخ
الأشاعرة من نافي الحال بأن الأحوال مشتركة في الحالية وتختلف بالخصوصيات
التي يميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على
الخصوصيات وانما أي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال فتشارك سائر الأحوال
في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وائس شيء من المشتركة والتميزة موجودا ولا معدوما
فثبت حال آخر فتتسلسل الأحوال الى غير النهاية * الجواب ان الحال ليس حال بل هو
سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما
لاحالا * أو ان مفهوم الحال (١) ليس حالاً زائداً على نفسه حتى يتسلسل صرح بذلك في
المواقف وشرحه الشريفي **(فائدة)** في فصول البدائع الإيقاع ليس بموجود
والا لكان له موقع فنقل الكلام الى إيقاع الإيقاع فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في
الأمر المحققة فيكون الإيقاع معدوماً على مذهب الجمهور حالاً عند القائلين بهائم قال
جمهور مشايخ أهل السنة غير قائلين بالحال وهذا يستدعي ركاكة مطلبهم وسخافة
مذهبهم هذا * ولا يخفى على أحد ان القائل مع كمال انتسابه الى الطريقة الحنفية

(١) حال مشترك بين نفسه والأحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائدة
على نفسه الخ

واطلاعه باتم وجه بمسالك أكابر مشايخ الحنفية علم التحقيق عالم التدقيق منشأ
الكشف والتوضيح ومنشئ التعليل والتفقيح فلا يسلك في مثل هذا الأمر العظيم الا
بمسلك مرضي يقتضيه حقيقة الحال ومنهج سديد يستدعيه حقيقة المقال * وقد قال
الفاضل النحرير العالم الرباني العلامة الثاني المحقق التفتازاني ان اثبات الأمور
اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب
تعالى موجبا بالذات وهو يجب لكونه فاعلا بالاختيار * أما الأول فلان القول بكونه
موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه فيلزم عدم الممكن
مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلامرجح * ولو منع تمام العلة بناء
على أن الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل يثقل الكلام الى الاختيار بأنه
اما قديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فتتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحادث بذات
الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى أن الفعل يصدر عن الواجب ولم يجب
وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق
أن هذا مستلزم للرجحان بلامرجح أي وجود الممكن بلاموجود وإيجاد * وأما على
تقدير اثبات الأمور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالاجباب لان من جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق
علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بلامرجح بمعنى
وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما * وأما
الثاني فلان هذه الأمور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الإيجاد لما يلزم
من قدم الحوادث وانتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون
الواجب فاعلامختارا

﴿الفريضة التاسعة والثلاثون في أن الأعمال بعد الاحباط﴾

﴿بالارتداد هل تعود بالتوبة أم لا﴾

ذهب مشايخ الحنفية الى أن المؤمن اذا ارتد والعياذ بالله تعالى ثم آمن لا تعود أعماله
كما هو المستفاد من التوضيح للصدر العلامة وتغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا

والمصرح به في الطريقة المحمدية وشرحه الوسيلة الأجمدية * وذهب الامام الشافعي
ومن تابعه من الأشاعرة الى أن من آمن بعد الارتداد تعود أعماله كما هو المستفاد من
أنوار التنزيل للبيضاوي ومن التلويح لسعد الدين التفتازاني والمصرح به في الوسيلة
الأجمدية * استدلل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالآيمان فقد حبط عمله
الآية دل اطلاق الآية الكريمة على أنه تحبط الأعمال بالارتداد ما لم يرتد على ارتداده
أولا * واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر
فاؤثلك حبطت أعمالهم الآية حيث دل الآيات الكريمة على أن احباط الأعمال
بالموت على الارتداد وحلوا قوله تعالى ومن يكفر بالآيمان الآية على قوله تعالى ومن
يرتدد منكم عن دينه الآية فلم يبق على اطلاقه * الجواب أن المطلق يجري على اطلاقه
والمقيد على تقييده ولا يحمل على المقيد بدليل أن عامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء
بالدخول الوارد في الربائب * قال عمر رضي الله تعالى عنه أم المرأة مبهمة في كتاب
الله تعالى أي خال تحريرها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فأبهموها أي أتركوها
على حالها وعليه انعقد الاجماع كما في تغيير التنقيح لمولانا العلامة ابن كمال باشا وبأن
اعمال الدليلين واجب ما أمكن وذلك باجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده
وفي الحمل على المقيد بطلان الأمر الثاني * وفي التلويح بهذا ظهرفساد ما استدلل به
الشافعية من حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل
بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد * فائدة * في شرح
مولانا خوجه زاده الرومي لطريقة الشيخ تقي الدين البركوي أن حكم الارتداد احباط
جميع الخيرات ان صدر طوعا بالاتفاق ثم لا تعود بعد التوبة عند أئمتنا خلافا للشافعي
رحمه الله ومنشأ الخلاف الاختلاف في حمل المطلق على المقيد فالشافعي رحمه الله حمل
قوله تعالى ومن يكفر بالآيمان فقد حبط عمله على قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه
الآية فاشتراط في الاحباط الموت على الكفر * وأما أئمتنا فلم يحملوا بل عملوا
بكلهما ولم يشترطوا فيه الموت عليه فعلى قولهم لا فرق بين من أسلم ابتداء وبين من
صدر منه الكفر ثم تاب في عدم الخير بل أشد منه لأنه بسبب الاسلام تخلص من جميع
الآثام بخلاف من صدر منه الكفر فان معاصيه لا تذهب بكفره حتى يجب عليه بعد

التوبة قضاء ما فات في اسلامه من الفرائض والواجبات

﴿ الفريضة الأربعون في أن الكفار هل يعاقبون على ترك ﴾

﴿ الفروض والواجبات أم لا ﴾

ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى أن الكفار لا يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر ويعاقبون على ترك الاعتقاد كما في أصول الامام شمس الأئمة (١) والتوضيح لاصدر العلامة والى هذا ذهب عامة مشايخ ديار ما وراء النهر والقاضي أبو زيد وشمس الأئمة وغير الاسلام (٢) وهو المختار عند المتأخرين نص على ذلك في التلويح * وذهب الامام الشافعي وجمهور أصحابه الى أنهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما في التلويح لسمع الدين التفتازاني وتغيير التتقيج لمولانا العلامة (٣) * استدل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام (٤) ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فانهم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث حيث فهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض لعدم الدليل على الفرضية لأنه دليل على عدم الفرضية كما نص عليه في التوضيح * واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية حيث يفهم منه دخولهم النار لتركهم العبادات * الجواب أن المراد من الآية الكريمة لم تك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد لا على ترك العبادات ﴿ خاتمة في أمور مهمة ﴾ لم تذكر فيما سبق ولا بد من ذكرها * منها ما ذهب اليه مشايخ الحنفية وأكثر مشايخ الأشاعرة من أن ادراك الشم والذوق واللمس ليس صفة زائدة لله تعالى بل هو نوع من العلم في حقه بدليل أن ذلك الإدراك يؤهم بل يوجب العروض بأمور حادثة لله تعالى تعالى الله علوا كبيرا * وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من الأشاعرة الى أن الادراكات المذكورة صفة له تعالى مغايرة للعلم بدليل مخافة

(١) السرخسي (٢) على البزدوى (٣) ابن كمال ياشا

(٤) أي لمعاذين بعنه الى الين

العلم لكل منهما * وردبانه لانفسك انك لتلك الادراكات عن العلم فمحمل عليه لادلائل
 مانعة عن ارادتها في ذاته تعالى كما في اشارات المرام لقاضي القضاة البيضاوي
 ومنها ما ذهب اليه مشايخ الحنفية من أن المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية
 ومن لازم الاشتراك فيها أمران أحدهما الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع وثانيهما أن
 يسد كل من المثليين مسد الآخر فالأمران لا يتصوران في مخلوقاته فلا يكون تعالى
 مثلهم في حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه وبصره وكلامه وتكوينه ولا يكونون
 مثله تعالى فيها كما في شرح الجوهرة للإمام اللقاني * وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن
 المماثلة تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة
 ولهذا قالوا انه تعالى حي عالم قادر سميع الى غير ذلك ولا يلزم بذلك المماثلة بينه وبين
 مخلوقاته هذا * وفي النور اللامع للإمام الناصري قال سيف الحق أبو المعين ميمون
 النسفي لا نقول ما يقول الأشاعرة من أنه لا مماثلة إلا بالمساواة في جميع الأوصاف بل
 نقول يجوز أن يكون الشيء مماثلاً للشيء من وجه مخالف له من وجه فانا نجد أهل اللغة
 لا يمتنعون من القول بأن زيداً مثل عمرو في اللغة إذا كان مساوياً فيها وإن كان بينهما
 مخالفة كثيرة ولهذا قال النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل الحديث أراد به
 الاستواء في الكيل دون العدد والصلابة والرخاوة فهذا أظهر بطلان ما ذهب اليه أهل
 الاعتزال من أن المماثلة تثبت بالاشتراك في أخص الأوصاف فالعلم مماثل العلم
 لكونه ادراكاً لا لكونه عرضاً واحداً فلو وصف الله بالعلم أثبتت المماثلة بينه وبين
 مخلوقاته ومن هذا أنكرنا أن تكون صفاته تعالى زائدة على ذاته وادعوا أنه عالم بلا
 علم وسميع بلا سمع صرح بذلك الشيخ أبو المحاسن في شرح الطحاوي * ومنها
 ما ذهب اليه مشايخ الحنفية من أن توبة اليأس مقبولة وإيمان اليأس غير مقبول كما
 هو المستفاد في عقائد الإمام الطحاوي والمصرح به في الخلاصة للإمام ركن الإسلام
 البخاري وفتاوى الإمام محمد الكردي * وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن توبة اليأس
 لا تقبل كإيمان اليأس كما هو المصرح به في تفسير نخر الدين الرازي وفي فتاوى الكردي
 استدلوا بقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم
 الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار الآية حيث سوى بين من سوف

لتوبة الى حضور الموت من الفسقة والكفار وبين من مات على الكفر في نفي التوبة
 فدل على عدم اعتداد توبة الفاسق في حال اليأس * أجاب بعضهم أن قوله تعالى
 انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب يدل على أن قبول
 التوبة كالمحتوم على الله تعالى بمقتضى وعده وقوله تعالى وليست التوبة يبدل بقريضة
 المقابلة على أنه ليس قبولها كالمحتوم عليه تعالى لعدم رغبته اليها وتأخيرها الى هذا
 الآن وهذا لا يمنع أن يتوب الله عليهم - بل يمنع أن يكون لهم الحق كما كان للاول كما
 نص عليه في كشف الأسرار * وبعضهم بأن المراد بالذين يعملون السوء عصاة المؤمنين
 وبالذين يعملون السيئات المنافقون وبالذين يموتون الكفار كما ذكره القاضى في تفسيره
 * استدلل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام ان الله تعالى يقبل توبة عبده ما لم يغرغر
 حيث دل على أنه يقبل توبته قبل أن ترد دار روح في الخلقوم وأما وقت ترددها فيه
 فوقت معاينة الملائكة ومعالجة ملك الموت قبض الروح فلا يتصور فيها التوبة ولهذا
 قالوا ان الرجاء باق فيصح منه الندم والعزم على ترك الفعل وبأنه لما قبل في حقه شفاعة
 غيره يوم القيامة مع أنه زمان يأس فشفاعته لنفسه في آخر عمره وغاية أمره تقبل
 يتفضل الله تعالى بقبولها في حين وجهه وجهه الذل نحو باباه * ورفع يدي سره الى
 جنابه * فيا مالك الميكوت والملك الاكرم * ويا مالئ القاب الملوك ورقاب العالم *
 أنت المغيث لكل حائر ملهوف * وأنت المجير من كل هائل مخوف * أسألك بجمرة
 سرى المخزون * في خرائن كتابك المكنون * أن تجعل صنيعي هذا مراة الى مطالعة
 دلائل ذاتك * ومنها جاسوا الى الاطلاع على أسرار صفاتك * وأن تثنيني به جميل
 الذكر في هذه الدار * وخريل الأجر في دار القرار * وأن تحشرني واخواننا المسلمين *

مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين * ومن تبعهم

باحسان الى يوم الدين * وصلى الله على سيدنا

ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين *

وعلى سائر الانبياء والمرسلين *

والحمد لله رب العالمين

﴿ فهرست كتاب نظم الفرائد ﴾

حقيقة

- ٣ الفريضة الاولى في تفسير الوجوب
- ٤ الفريضة الثانية في أن الوجوب عدمي أم لا
- ٥ الفريضة الثالثة في أن الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها
- ٧ الفريضة الرابعة في أن البقاء هل هو الوجود الخ
- ٨ الفريضة الخامسة في تفسير صفة القدرة
- ٩ الفريضة السادسة في أن صفة الارادة هل فيها المحبة الخ
- ١٠ الفريضة السابعة في صفة السمع والبصر
- ١١ الفريضة الثامنة في صفة الكلام
- ١٥ الفريضة التاسعة في بيان أن الكلام النفسى الخ
- ١٧ الفريضة العاشرة في بيان صفة التكوين
- ١٩ الفريضة الحادية عشرة في بيان ان تكون الاشياء الخ
- ٢٠ الفريضة الثانية عشرة في أن الاسم هل هو عين المسمى
- ٢١ الفريضة الثالثة عشرة في بيان القضاء والقدر
- ٢٣ الفريضة الرابعة عشرة في المتشابهات
- ٢٤ الفريضة الخامسة عشرة في بيان التوفيق
- ٢٥ الفريضة السادسة عشرة في بيان التكليف بما لا يطاق
- ٢٧ الفريضة السابعة عشرة في بيان لزوم الحكمة في أفعاله تعالى
- ٢٨ الفريضة الثامنة عشرة في ان الحكمة هل هي صفة ازلية الخ
- ٣٠ الفريضة العشرون في أن الله تعالى لا يفعل القبيح الخ
- ٣٠ الفريضة الحادية والعشرون في ان العفو عن الكفر هل يجوز الخ
- ٣١ الفريضة الثانية والعشرون في الحسن والقبح العقليين
- ٣٥ الفريضة الثالثة والعشرون في أن الايمان بالله هل وجب بالعقل ام لا
- ٣٧ الفريضة الرابعة والعشرون في حقيقة الايمان

- ٤٨ خاتمة في أمور مهمة
- ٣٩ الفريضة الخامسة والعشرون في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم لا الخ
- ٤٠ الفريضة السادسة والعشرون في أن إيمان المقلد هل يصح أم لا
- ٤٢ الفريضة السابعة والعشرون في أن الدلائل العقلية هل تفيد الخ
- ٤٣ الفريضة الثامنة والعشرون في أن الإيمان مخلوق أم لا
- ٤٤ الفريضة التاسعة والعشرون في أن الإيمان والاسلام واحد أم لا
- ٤٥ الفريضة الثلاثون في أن العبرة في الإيمان للخواتم أم لا
- ٤٦ الفريضة الحادية والثلاثون في أن السعادة والشقاوة هل تبدلان أم لا
- ٤٨ الفريضة الثانية والثلاثون في الاستثناء في الإيمان
- ٤٩ الفريضة الثالثة والثلاثون في أن الرسل الخ
- ٤٩ الفريضة الرابعة والثلاثون في أن الذكورة هل هي شرط النبوة الخ
- ٥٠ الفريضة الخامسة والثلاثون في أن عوام البشر الخ
- ٥١ الفريضة السادسة والثلاثون في أن القدرة الحقيقية الخ
- ٥٣ الفريضة السابعة والثلاثون في أن قدرة العبد الخ
- ٥٤ الفريضة الثامنة والثلاثون في أن الإيقاع حال الخ
- ٥٦ الفريضة التاسعة والثلاثون في أن الأعمال بعد الإحباط الخ
- ٥٨ الفريضة الأربعون في أن الكفار هل يعاقبون الخ